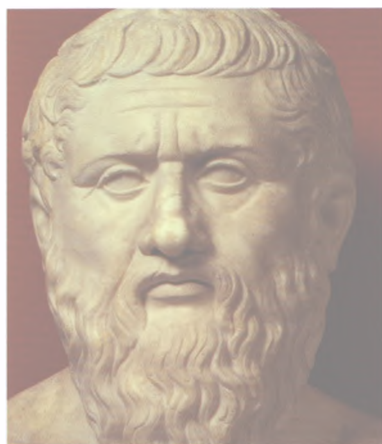


Platón

Prólogo
Carlos García Gual

Estudio introductorio
Antonio Alegre Gorri

Apología de Sócrates
Critón · Eutifrón · Ion · Lisis
Cármides · Hipias Menor
Hipias Mayor · Laques
Protágoras · Gorgias · Menéxeno
Eutidemo · Menón · Crátilo
Fedón · Banquete · Fedro



GREDOS

PLATÓN

DIÁLOGOS

PRÓLOGO
por
CARLOS GARCÍA GUAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
ANTONIO ALEGRE GORRI



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ÍNDICE

PRÓLOGO IX

ESTUDIO INTRODUCTORIO XVII
Platón, el creador de las ideas XXI
Vida XXII
Familia y años de formación XXII
Años de viajes y de magisterio. Fundación de la Academia ... XXIX
Pensamiento XXXV
El diálogo. El paso de la oralidad a la escritura XXXVI
El origen del filosofar de Platón XL
Teoría platónica de las Ideas XLIII
¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la ciencia? XLVI
La caverna. La soberbia metáfora LII
Alma y pólis LVI
Cosmos, demiurgo y modelos. El alma LVII
¿Por qué Platón expulsa a los poetas de la pólis? El arte LXII
A modo de coda. La infllucncia de Platón LXV
Obra LXXII
Clasificación y cronología de los diálogos platónicos LXXII
Diálogos socráticos (393-388 a.C.) LXXIII
Diálogos de transición (388-385 a.C.) LXXXVII
Diálogos de madurez (385-370 a.C.) XCVII
Diálogos de la vejez (369-347 a.C.) CIX
Conclusión CXXII
Cronología CXXV
Glosario CXXVII
Bibliografía selecta CXXXI

PRÓLOGO

EL DIÁLOGO COMO INSTRUMENTO DEL FILOSOFAR, UNA HERENCIA SOCRÁTICA

La obra escrita de Platón no sólo nos impresiona por su densidad y amenidad filosófica y su claro y vivaz estilo, sino que, ya al primer vistazo, se singulariza por su extraordinaria extensión y riqueza temática. En efecto, todos los textos filosóficos griegos anteriores que se nos han conservado —los de los presocráticos y los sofistas— no alcanzan, reunidos y sumados en conjunto, una extensión comparable a la que tienen los escritos del fundador de la Academia, esos treinta y tantos diálogos que en la edición oxoniense *(Oxford Classical Texts)* ocupan nada menos que cinco tomos amplios de apretado texto griego. Debemos desde luego tener en cuenta que, de modo excepcional, de Platón hemos conservado todo cuanto escribió, o al menos todos los escritos que dejó para ser leídos por sus discípulos y admiradores, mientras que de los filósofos anteriores y contemporáneos sólo nos quedan algunos fragmentos sueltos, más o menos extensos, pero generalmente breves. (En cambio, de Platón tenemos incluso algunos textos añadidos, de dudosa atribución, como algunas cartas y unos pocos diálogos breves llamados «apócrifos»).

Por otra parte, Platón escribió no sólo textos breves o de mediana extensión, sino también dos obras de una longitud muy extraordinaria: *República* y *Leyes* —en diez y doce libros respectivamente—, que debieron de ocupar, en su presentación original, varios rollos de papiro, y plantear, por su coste y amplitud, un serio reto a sus primeros lectores. (Podemos pensar que, con obras tan extensas, Platón quería presentarse, con sutil audacia e ironía, como rival del gran patriarca de la poesía épica, el educador por excelencia del mundo griego: Homero.)

Notemos, además, que esos dos larguísimos diálogos de temática convergente, sobre la configuración del Estado, o sobre educación y política *(Politeía, Nómoi)*, tienen títulos mucho más generales que los otros, rotulados casi siempre con un nombre propio (*Gorgias*, *Fedón*, *Fedro*, por ejemplo) o común *(Banquete o Simposio, Sofista, Político)*.

Por su misma extensión, pues, la obra escrita de Platón marca un claro y decisivo hito en la tradición filosófica griega. El discípulo del ágrafo y escéptico Sócrates se nos presenta no sólo como el fundador de una escuela profesional de pensadores, la Academia, sino, ante todo, como un caudaloso autor de textos dialogados, y no un prosista desmañado o seco, sino como el más versátil, eficaz y esmerado maestro de la prosa griega clásica. Hay en toda su obra, redactada en ese género peculiar que es el diálogo, una evidente voluntad de estilo. Desde luego, Platón no ha inventado el diálogo filosófico, pero es el indiscutible maestro de ese género de literatura filosófica, que alcanza su madurez y su máxima eficacia en esos textos. Todos los escritores posteriores de diálogos se mueven a su sombra. Desde Aristóteles y Cicerón hasta Galileo y Berkeley, por citar sólo algunos nombres, han aprendido esa forma de Platón, sin lograr ninguno su soltura, su vivacidad en los caracteres, su dramatismo y su humor. En Platón el diálogo sirve para evocar figuras diversas y un ágil contraste de ideas de modo ingenioso: la búsqueda de la verdad se logra a través de una ágil discusión y un examen crítico entre interlocutores con voz y perfil propio, apasionados en el vivaz coloquio, dirigido con amable astucia por el inquietante Sócrates. Antes y después de Platón, el filosofar ha sido fundamental y resignadamente soliloquio, lección académica o meditación austera, o prosaica exposición en forma de tratado escolar. (En la larga tradición de la literatura filosófica, más que de «presocráticos» debemos, desde luego, hablar de filósofos «preplatónicos» y «postplatónicos».) Platón con sus diálogos quiere conservar algo del tono de la enseñanza oral abierta a la curiosidad callejera y a la improvisación amistosa que practicara el ágrafo e ingenioso Sócrates. Debemos lamentar la pérdida de los diálogos escritos por Aristóteles, y los numerosos escritos de Antístenes y los primeros cínicos, que tal vez nos podrían haber ilustrado algo más sobre esta forma literaria de la filosofía.

Platón muere octogenario, según se cuenta, enfrascado en hacer la última revisión a los libros de las *Leyes*, tardía, voluminosa y panorámica reflexión política de sus últimos años. Evidentemente había pasado muchos de esos años, tras la muerte de su maestro (en 399 a.C.), gran parte de los cincuenta últimos, dedicado fundamentalmente a

escribir, a plasmar sus ideas y a recrear, en esos escritos tan empapados de frescura e ironía, el mundo de su juventud, el brillante e ilustrado ambiente de aquella Atenas de antaño, ciudad democrática donde Sócrates ejercía de conspicuo agitador intelectual y donde los sofistas, maestros de la retórica y educadores de alta cultura, gozaban de un singular y discutido prestigio. Platón, testigo de los desmanes y destinos de la torpe democracia ateniense, renunció, como nos refiere con voz doliente en su *Carta VII*, a una actuación personal en la política —una tarea a la que le invitaba su noble origen— y se retiró a escribir y enseñar su filosofía, en el ámbito de la Academia, al margen del ágora y sus rumores, bajo el signo de la añoranza de las conversaciones protagonizadas sagazmente por Sócrates.

Con la excepción de la temprana *Apología de Sócrates* (que tiene notas de un diálogo sereno y no exento de ironía con los que lo juzgaron y lo condenaron) todos los textos filosóficos de Platón tienen la forma de diálogo. Y esa elección formal supone un estilo de enseñar filosofía, o, más bien, de enseñar a filosofar en compañía de un sutil y ágil guía. De un lado es un perenne homenaje al impenitente e inquietante Sócrates, y al tiempo, una tenaz venganza contra quienes quisieron silenciarlo al condenarlo a muerte. En ese homenaje a Sócrates, Platón recrea personajes e ideas de una época gloriosa para Atenas, la de los sofistas, y también ellos están ahí, retratados con humor y una ácida perspectiva crítica. La discusión avanza como dialéctica y es una forma de pedagogía. El someter a un examen lógico riguroso las ideas y creencias de los interlocutores, en pertinaz *elenchos*, caracteriza la actuación socrática, frente a la retórica falsa de los sofistas. Puede ser discutible el talante democrático de Sócrates, pero está claro que, ante todo, no es un dogmático, sino un apóstol de la libertad crítica racional a fondo. Y eso, su papel de tábano agitador, como dirá él mismo en la *Apología*, es lo que irritaba a muchos de sus contemporáneos.

Los diálogos se van haciendo más extensos y más técnicos, según progresa en el tiempo la doctrina de Platón. En la secuencia de los diálogos —que en líneas básicas es fácil establecer y en la que hay un consenso notable de los estudiosos— se va perfilando la evolución del pensamiento platónico. Su Sócrates se hace menos escéptico y más dueño de teorías elevadas, es decir, portavoz de las ideas del propio Platón. Desde los primeros diálogos justamente llamados «socráticos» del primer período, irónicos, breves, de tema ético y final aporético, se pasa a otros mayores, espléndidos por su forma y por su con-

tenido —como *Fedón, Fedro, Simposio, República*—, y de estos, a otros de trama más escueta, más dialécticos y menos atractivos literariamente, los de su última etapa. No deja de ser significativo el hecho de que en algunos Sócrates ya no tenga claro protagonismo —como en el *Parménides*, por ejemplo— o que desaparezca, como en las *Leyes*. Sin duda, esos últimos diálogos están destinados a un público especializado, como el que se reunía en la Academia. En todo caso, importa destacar qué diferencia hay entre esos textos platónicos y los de Aristóteles, que tienen ya forma de tratados y están compuestos con finalidad escolar, como productos acabados de un saber teórico y no como encuentros más o menos casuales de amigos invitados por Sócrates a aclarar sus propias ideas mediante un diálogo personal, en una charla que a veces concluye en dejar en el aire una pregunta y una inquietud, que invita a proseguir la investigación.

LOS MITOS PLATÓNICOS

El Sócrates de Platón es un estupendo narrador de mitos, como sabe cualquier lector de sus diálogos largos. Los mitos no sólo resultan en ellos numerosos y variados, sino que destacan en la obra platónica por su fuerza poética y plástica y su poderosa seducción. Cualquier lector del *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, la *República*, el *Timeo* y otros diálogos recuerda siempre esos mitos que Sócrates introduce con hábil manejo en las conversaciones y que parecen abrir unas ventanas fantásticas hacia un horizonte que el razonamiento no llega a afirmar. Y ese es un rasgo peculiar y no poco sorprendente en un filósofo que tiene por método el análisis crítico de cualquier creencia u opinión. Ahora bien, ¿cómo Platón, un filósofo que conoce bien el racionalismo de la ilustración sofística y es discípulo del escéptico Sócrates, recurre a los relatos míticos para apoyar su teoría filosófica, siendo así que el razonamiento filosófico parece desdeñar el mito, y rechazar, por su propia esencia y desde sus orígenes presocráticos, el modo de explicación de los mitos? ¿Por qué Platón pone en boca de Sócrates, en determinados momentos, esos relatos y así convoca aquí y allá el encanto misterioso y arcaico de los mitos? Lo hace, a menudo, con cierta cautela, advirtiendo que el mito le ha llegado de otra persona, a veces un tanto misteriosa, como la sacerdotisa Diotima (en el discurso sobre el amor del *Banquete*) o el ingenioso Aristófanes (en el mismo diálogo), o bien, como una creencia

popular, como un «cuento de viejas», como lo presenta Sócrates a Calicles en el *Gorgias*.

De todos modos, advertimos que Platón no relata los mitos tradicionales sin más, sino que se inventa o recompone sus mitos. A veces sobre un esquema antiguo, pero con retoques oportunos. Así sucede con el mito del viaje del alma al otro mundo, tras su separación del cuerpo en la muerte, que nos encontramos en tres diálogos —*Gorgias*, *Fedón* y *República*—. La narración mítica del destino del alma en el Hades tiene un fondo arcaico; pero Platón le da un nuevo acento al insistir en el premio o castigo que le aguarda en el más allá. No es un rasgo del todo nuevo, pero sí tiene un tono moral muy característico del encuadre platónico. Otros relatos que solemos llamar «mitos» son más bien alegorías, como es el caso del famoso mito de la caverna (en la *República*) o el «viaje celeste del carro alado» en el *Fedro*. Algunos parecen inventados por Platón —como el mito del nacimiento de Eros en el *Banquete*, que Sócrates atribuye a la sacerdotisa Diotima—. Otros modifican un mito antiguo, como el de Prometeo, contado por Protágoras en el diálogo de su nombre, o el impresionante relato sobre la Atlántida del *Critias*. No vamos a detenernos ahora a distinguir sus tipos. En todo caso, Platón utiliza los mitos para avanzar más allá de las fronteras del sobrio logos. Sus mitos tienen un valor funcional, un valor didáctico, son instrumentos de seducción, y creer en ellos es un «hermoso riesgo», como dice Sócrates en cierta ocasión.

El mito no es, por sí mismo, un discurso verificable, sino un relato del que no se puede dar cuenta y razón, en el sentido de la frase griega *lógon didónai*. Se enfrenta al logos y, en el tribunal de la verdad empírica, queda desahuciado. La filosofía, como la historia, aparece en Grecia como un saber acreditado por la experiencia y la argumentación racional, prescindiendo del «repertorio mítico», arcaico y fabuloso. Platón recupera pues, de un modo original, el *mythos* desdeñado por la tradición filosófica, y lo manipula al servicio de sus propias ideas. Es un instrumento didáctico y un atractivo medio de persuasión, que apela a la imaginación y a imágenes simbólicas de poderoso encanto. El mismo filósofo que en la *República* condena a los poetas épicos y trágicos, los tradicionales educadores del pueblo heleno, por razones morales, y los destierra de su ciudad ideal por rememorar los mitos sobre los dioses griegos, engañadores y escandalosos, resulta ser, a su vez, un fascinante inventor de mitos, un auténtico *mythopoiós*, que recoge retales y figuras del acervo tradicional para luego incorporarlos audazmente, hábilmente recompuestos, a su doctrina política y ética.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN SISTEMA FILOSÓFICO

Platón es, sin duda, el más grande prosista griego, y el filósofo con más genio literario. Tiene un talento dramático singular para crear escenas y dibujar personajes. Basta recordar, como ejemplos, el comienzo del *Protágoras*, el festivo coloquio del *Banquete*, y el tono melancólico del *Fedón*. Pero pone todo su ingenio imaginativo al servicio de un proyecto filosófico propio de inmenso alcance, un proyecto que se va configurando a lo largo de su extensa obra escrita, progresivamente, como reflejo y testimonio perenne de un pensamiento genial. Como apuntábamos, el Sócrates de los primeros diálogos parece reflejar con fidelidad la figura del Sócrates histórico, a quien Platón escuchó durante su juventud y de cuya muerte se resintió como de un trauma, el maestro cuya voz decidió recordar una y otra vez, y a quien quiso convertir, en sus escritos, en un personaje inmortal. El inquietante y ágrafo Sócrates, pensador callejero, preocupado por urgentes cuestiones de ética y de lógica, empeñado en precisar conceptos y en desmontar la falsa sabiduría de los sofistas, fue para él el inolvidable ejemplo de una vida auténtica, y su irrepetible figura ofreció a Platón un punto de apoyo para iniciar su extensa aventura intelectual. Poco a poco, sin embargo, ese Sócrates amplía sus inquisiciones y amplía sus saberes, y se hace máscara de ideas propias de Platón, que le hace portavoz de sus pensamientos. Y con esa máscara atractiva e irónica avanza en temas que están mucho más allá de los horizontes teóricos de su escéptico y ascético talante.

La obra de Platón desarrolla un universo intelectual que supera todos los intentos anteriores de filosofar, y se extiende desde la ética y la lógica hasta la teoría política (con una perspectiva utópica) y a una metafísica idealista en un prodigioso sistema, nunca cerrado y disecado en forma rígida, sino apuntado en esos diálogos que llevan siempre la huella de su genio literario. Esos escritos atestiguan una tarea crítica de muy largo aliento, cuya impronta marcará el rumbo de la filosofía occidental para muchos siglos, muchos más que la duración de su escuela, la Academia, que pervivió hasta finales del mundo antiguo. No voy a entrar aquí en análisis de esas aportaciones ni tampoco en comentar la resonancia de esa filosofía, objeto de infinitos estudios y glosas filosóficas. Sabemos cómo la tradición filosófica posterior está marcada por sus ideas, aceptadas y continuadas por unos y criticadas y censuradas por otros, de Aristóteles en adelante. Sin duda es exagerada la muy

citada frase de Whitehead de que «toda la filosofía posterior es una serie de notas al pie de las páginas de Platón», pero resulta muy significativo el hecho de que un pensador moderno la haya enunciado.

El platonismo (y su vertiente más idealista, el neoplatonismo) es una corriente perenne en la tradición de la cultura occidental, pero resulta un tanto simplificador de las múltiples sugerencias de la compleja obra platónica. Cualquier resumen de la obra platónica, cualquier continuación, tiende a esa simplificación. Quiero recordar unas claras líneas de Wilhelm Nestle:

> La filosofía de Platón es un gran intento de enlazar lo racional con lo irracional, lo sensitivo con lo suprasensible, lo perecedero con lo imperecedero, lo temporal con lo eterno, lo terreno con lo celeste y lo humano con lo divino. Platón descubre la respuesta a la pregunta por las definiciones de Sócrates al dar con lo general, con los conceptos, pero los hipostatiza en ideas eternas y da lugar así a un completo desdoblamiento del mundo, un dualismo que, en contraposición con las originarias concepciones griegas, reconoce el ser verdadero sólo en las ideas invisibles, mientras condena al mundo a la condición de inconsistente juego de sombras.

Eso es verdad, y tal vez ahí quedan subrayados, en ágil síntesis, los trazos más trascendentes y originales de su pensamiento. Y sin embargo, hay muchas cosas más, sutiles sugerencias intelectuales, poéticos reflejos de un mundo perdido, tanta ironía y humor y tanta imaginación ingeniosa en sus textos que sólo su lectura lenta nos da cabal idea de su filosofía como algo vivaz, vinculado a su entorno histórico, comprometido con la educación y la búsqueda de una vida auténtica, con el proyecto utópico de una sociedad más justa y acaso feliz. Leer a Platón puede ser siempre una enriquecedora experiencia intelectual, una aventura de especial atractivo y riesgo.

Y es, desde luego, una lectura que debería hacerse en traducciones fieles y bien anotadas, redactadas por buenos conocedores de la lengua griega y de la flexible prosa platónica, que tratan de reflejar no sólo el fondo de esos pensamientos, sino a la vez , y esto es esencial en un gran literato como Platón, el estilo rico en matices y el fulgor de su prosa. Creo que ese empeño lo logran muy bien las versiones castellanas aquí reunidas.

CARLOS GARCÍA GUAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

ANTONIO ALEGRE GORRI

PLATÓN, EL CREADOR DE LAS IDEAS

Nadie mejor que Emilio Lledó, para proporcionarnos un marco que nos permita valorar la importancia de la figura de Platón en el pensamiento occidental. El ilustre clasicista dedicó a los *Diálogos* platónicos las siguientes palabras:

> La obra de Platón ocupa en la historia de las ideas un lugar privilegiado y único. Las páginas que siguen intentan señalar las características de este privilegio y el sentido de esta singularidad. El privilegio consiste, fundamentalmente, en el hecho de que es él quien habrá de marcar una buena parte de los derroteros por los que tendrá que desplazarse, después, la filosofía. La singularidad se debe a que, antes de Platón, no poseemos ninguna obra filosófica importante. Platón es, pues, nuestro Adán filosófico o, al menos, ha tenido que asumir este papel. [...] con Platón, la filosofía presenta su radical instalación en el lenguaje; en el lenguaje propiedad de una comunidad, objeto de controversia y análisis. Los diálogos de Platón constituyen, por ello, una de las formas más originales a través de la que nos ha llegado la filosofía. Platón aproximó lo que suele llamarse pensamiento a la forma misma en que el pensamiento surge: el diálogo. Pero no el diálogo como posible género literario, sino como manifestación de un espacio mental en el que concurría el lenguaje, de la misma manera que en el espacio de la Pólis concurría la vida. Así, consecuente con la realidad de la época, Platón llevó a cabo, para hablarnos de sus ideas, la casi contradictoria operación de «escribir» diálogos. Porque un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que, para la filosofía, «en el principio fue el diálogo», o sea, la presencia viva y originaria del Logos. Y

> Platón, que era consciente del carácter secundario de la escritura [...] y que había heredado una tradición en la que el lenguaje escrito era simple colaborador del verdadero acto de comunicación humana, que es el lenguaje hablado, puso de manifiesto, en la escritura de sus diálogos, el carácter preeminente de la vida, de la realidad, sobre el clausurado y abstracto universo de los signos.

VIDA

Familia y años de formación

La vida de Platón tiende su arco entre el año 429 (más probablemente 428-427) y el 347 a.C. Al parecer nació en Atenas, aunque Diógenes Laercio[1] recoge que, según Antileo en el libro II *De los tiempos*, habría nacido en Colito, y según Favorino en su *Varia historia*, en Egina, pues su padre había sido enviado allí a crear una colonia. Pronto los lacedemonios, que ayudaban a los eginenses, expulsaron a los atenienses, así que al poco tiempo Platón habría vuelto a Atenas. Sea como fuere, su infancia y juventud debieron de transcurrir en Atenas. Poco antes, en el año 431 a.C., había estallado la terrible guerra del Peloponeso, librada entre Atenas y Esparta más las *póleis* coaligadas con cada una de ellas; el conflicto duraría hasta el 404 a.C., con funestas consecuencias para Atenas, como se verá más adelante.

La familia de Platón era distinguida y adinerada; pertenecía a la aristocracia y estaba enraizada en la tierra ateniense desde sus orígenes, donde se confunde leyenda con realidad, cuando se forjan mitos de autoctonía. Su padre era Aristón, descendiente de Codro, el último rey de Atenas, hijo de Melanto, descendiente de Poseidón, según Trásilo. Su madre, Perictíone, era nieta de Drópidas, hermano de Solón. Perictione era hija de Glaucón, hermano de Calescro, padre del tirano Critias, y hermana de Cármides (que junto a Critias capitaneó el inicuo, antidemocrático y cruel régimen de los Treinta Tiranos). De su matrimonio con Aristón nacieron Glaucón, Adimanto, Potona y Platón. El hijo de Potona, Espeusipo, sobrino del maestro, sucedió a Platón en la Academia. Todos estos personajes han pasado a la historia gracias a los diálogos de Platón. A la muerte de su marido Aristón,

[1] Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* [trad. de C. García Gual], Madrid, Alianza, 2007, III, 2.

Perictione se casa con Pirilampo, amigo de Pericles, demócrata hasta el punto de poner el nombre de Demos a uno de sus hijos.

Su formación fue muy esmerada, como correspondía a las clases aristocráticas.[2] Cultivó tanto el espíritu como el cuerpo. Estudió matemáticas, música y pintura, compuso ditirambos, cantos y algunas tragedias (se dice que las quemó al entrar en contacto con Sócrates, considerando que nada eran frente a la filosofía de éste). Luchó en los Juegos Ístmicos y se ejercitó en la palestra bajo la dirección de Aristón Argivo, quien le cambió el nombre de Aristocles (como su abuelo paterno) por el de Platón. Se supone que este nuevo nombre (*platús* significa «ancho», «esparcido», «diseminado») se debía a la buena complexión de su cuerpo o a sus anchos hombros, aunque otros dicen que a su ancha frente o a la ampulosidad de su locución y de su estilo. En filosofía aprendió sus primeras lecciones de Crátilo, discípulo de Heráclito,[3] a través del cual habría conocido los poemas de Empédocles y las doctrinas de Anaxágoras. El mismo Platón se explaya sobre su vida familiar y su educación en algunos diálogos, especialmente en *Lisis* (207d y sigs.) y *Protágoras* (325c y sigs.).

Hacia el 407 a.C., a los veinte años, trabó relación filosófica con Sócrates. Diógenes Laercio lo cuenta así:

> Se dice que Sócrates vio en sueños que tenía un cisne de poca edad en sus rodillas, que al punto desarrollaba sus alas y echaba a volar, cantando dulcemente. Y al día siguiente se encontró con Platón, y dijo que él era el ave [...]. Desde entonces, cuando tenía ya veinte años, cuentan, fue discípulo de Sócrates.[4]

El horizonte político y social que presidió el tiempo de las relaciones entre Sócrates y Platón, a partir del encuentro filosófico y de su relación de amistad, es complejo, cambiante y áspero. Después de que Atenas se alzara triunfante frente a los persas, y habiendo fundado y dirigido la liga délica, una confederación de ciudades para defenderse de un nuevo futurible ataque persa, se convierte, bajo la democracia de Efialtes y Pericles, en un gran imperio talasocrático (477 a.C.).

---

[2] Sobre la educación en Grecia, *vid.* I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París Éditions du Seuil, 1955.

[3] Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 4. Aristóteles, *Metafísica*. [introducción, traducción y notas de T. García Calvo], Madrid, Gredos, 1994, I, 6, 987a32.

[4] Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 4.

Esta época, el llamado siglo de Pericles, fue de gran prosperidad económica y, como suele suceder, de una brillantez cultural y artística sin parangón. Florecieron el arte (arquitectura, escultura, pintura), la literatura (la tragedia: Esquilo [525-456 a.C.], Sófocles [497-406 a.C.], Eurípides [480-406 a.C.]; la comedia política: Aristófanes [445-385 a.C.]), la historiografía (Heródoto [484-425 a.C.], Tucídides [460-396 a.C.]), la filosofía (sofística: Protágoras, Gorgias, Hipias, Antifonte...), etc.

Pericles, reelegido demagogo (jefe del pueblo), gobernó entre 443 a.C. (tras eliminar definitivamente a la oposición oligárquica condenando al ostracismo al político Tucídides) y 429 a.C., año de su muerte en plena guerra del Peloponeso, víctima de la peste que asoló Atenas y en la que pereció un tercio de su población. El historiador Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, narró la epidemia con verismo, fuerza y minuciosidad irrepetibles.

La guerra del Peloponeso finalizó con la derrota de Atenas en 404 a.C. Antes (411 a.C.), la oligarquía se instauró por breve tiempo en Atenas con el consejo de los cuatrocientos, y la asamblea popular se redujo a los cinco mil ciudadanos más ricos. El ejército restauró la democracia (410 a.C.), pero en 404 a.C. el general espartano Lisandro derrotó a Atenas y le impuso un gobierno títere oligárquico, llamado «los Treinta Tiranos», que sembró el terror en la ciudad. Entre los Treinta Tiranos se encontraban Critias y Cármides, familiares de Platón. En 403 a.C., Trasíbulo y los demócratas derrocaron a los Treinta y se restauró la democracia. En el 399 a.C., Sócrates fue procesado y condenado.

¿Quién fue Sócrates? ¿Por qué fue condenado a muerte por una democracia? La visión más extendida que se ha tenido y se sigue teniendo de Sócrates (salvo en el caso de historiadores e investigadores sin prejuicios ideológicos) es en exceso encomiástica y exageradamente idealizada. Ello se debe a Platón. En muchos de sus diálogos, el Académico nos ofrece un perfil del maestro arrebatadoramente puro, un carácter idealista, sabio entre los sabios, que muere por sus ideales. También Jenofonte nos ofrece la misma visión, aunque en tono menor, pues menor es su pluma frente a la de Platón. Éste ha trazado de Sócrates dibujos inmarcesibles (*Apología*, *Critón*, *Fedón*, etc.) que se han ido transmitiendo de generación en generación, adaptándolos y aplicándolos ideológicamente en entornos idealistas, puritanos y religiosos. Sócrates es la autenticidad frente a la impureza de, por ejemplo, los sofistas.

Pero los hechos son tozudos y dicen que Sócrates fue condenado a muerte por una democracia.

Cuando en 403 a.C. los demócratas de Trasíbulo reinstauraron la democracia, concedieron una amnistía en virtud de la cual Sócrates no podía ser acusado de cargos políticos. Por eso, la acusación política se enmascaró en una religiosa y social. «Sócrates delinque al no reconocer a los dioses a los que da culto la ciudad, y al introducir nuevas divinidades. Delinque también corrompiendo a los jóvenes.»[5] Grave acusación de impiedad y de alteración de importantes normas de la ciudad.

Jenofonte dice que los demócratas condenaron a Sócrates por su amistad con los tiranos y con el entorno de los mismos. En general, el círculo de Sócrates estaba formado por un *thíasos* de jóvenes ricos, oligarcas y enemigos del pueblo (Calias, Agatón, Critias, Cármides, Alcibíades, el filoespartano Jenofonte, Platón, etc.). Pero, además, Sócrates era un personaje atípico y su conducta chocaba con la moral y las costumbres de la época. La fuente más crítica con Sócrates es la de Aristófanes *(Nubes)*. Quizá muchos ciudadanos atenienses identificaron a Sócrates como un sofista; la alta sociedad ateniense veía a los sofistas como racionalistas críticos disgregadores del conglomerado heredado de la tradición. Sócrates era tolerante con la religión tradicional y los ritos, pero la apelación a su *daímōn* como rector supremo de su vida y su conducta pudo acarrearle la acusación de impiedad. Sea como fuere, es cierto que tanto Sócrates como también Platón se opusieron, desde una perspectiva elitista, a los principios fundamentales de la democracia, como el sorteo y la designación por mayoría.

Hay quien dice que su actitud ante el juicio lo dignifica:

> Son muy pocos los hombres a los que se les presenta ocasión de ser absueltos de una acusación de muerte por admitir, durante el escaso tiempo de un juicio, ciertas contradicciones en su actitud ante la vida. Son menos aún, lógicamente, los que en la elección prefirieron la muerte. Sócrates fue uno de ellos. No es éste el lugar para destacar las consecuencias que su actitud ha tenido en la creación del concepto de hombre en el mundo occidental.[6]

---

[5] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, «Sócrates», 17.

[6] J. Calonge, «Introducción» a la *Apología*, en Platón, *Diálogos*, 1981, vol. I, pág. 146. El sistema judicial ateniense estipulaba que, en primer lugar, hablasen acusadores y acusado. Se producía una votación sobre la culpabilidad del acusado. En este caso la votación arrojó el resultado de 280 votos de culpabilidad frente a 220 de inocencia. La segunda parte consistía en la estipulación de la pena por parte de la

Pero otros opinan:

> Parece que en ese momento el resultado de la votación era ya irreversible. Sócrates había dicho más de lo que podía soportar la dignidad de un tribunal, aparte de no haber reconocido ninguna culpa y de reiterar que no había cometido ninguna injusticia. Nadie podría decir cuál fue la intención de Sócrates, si perdió los nervios o si se confió creyendo que se aceptaría su propuesta final de las treinta minas o si, simplemente, como afirma Jenofonte, Sócrates estaba ya cansado de vivir, o si, como sugiere Platón, Sócrates quiso mostrar ante el tribunal que él estaba por encima del vulgar temor a la muerte.[7]

A todos los avatares mencionados Platón se refiere en el siguiente texto de la *Carta VII*:

> Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos; y he aquí las vicisitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir. Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución; al frente de este movimiento revolucionario se instauraron como caudillos cincuenta y un hombres: diez en el Pireo y once en la capital, al cargo de los cuales estaba la administración pública en lo referente al ágora y a los asuntos municipales, mientras que treinta se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno en general. Se daba la circunstancia de que algunos de éstos eran allegados y conocidos míos y, en consecuencia, requirieron al punto mi colaboración, por entender que se trataba de actividades que me interesaban. La reacción mía no es de extrañar, dada mi juventud; yo pensé que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver lo que conseguían. Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen. Entre otras tropelías que cometieron, estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócra-

---

acusación y la contrapropuesta que hacía el acusado. La acusación solicitó pena de muerte. A Sócrates le correspondía hacer la contrapropuesta. Todos esperaban una contrapropuesta razonable de Sócrates para evitar su muerte, como treinta minas de multa o el destierro. Pero Sócrates, jactancioso, se burló del tribunal al solicitar pensión vitalicia en el Pritaneo, como benefactor de la ciudad. Los jueces se sintieron provocados y se pronunciaron a favor de la pena de muerte por 360 votos.

[7] J. Solana Dueso, *Ciudadano Sócrates*, Zaragoza, Mira Editores, 2008, pág. 366.

tes, de quien yo no tendría reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo, a que, en unión de otras personas, prendiera a un ciudadano para conducirle por la fuerza a ser ejecutado, orden dada a fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, implicado en sus crímenes; por cierto que él no obedeció, y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes que hacerse cómplice de sus iniquidades. Viendo, digo, todas estas cosas y otras semejantes de la mayor gravedad, lleno de indignación me inhibí de las torpezas de aquel período. No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta y todo el sistema político imperante. De nuevo, aunque ya menos impetuosamente, me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad. Ocurrían desde luego también bajo aquel gobierno, por tratarse de un período turbulento, muchas cosas que podrían ser objeto de desaprobación; y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, ciertas gentes tomaran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante, los entonces repatriados observaron una considerable moderación. Pero dio también la casualidad de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates, a quien acabo de referirme, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos acusaron de impiedad y otros condenaron y ejecutaron al hombre que un día no consintió en ser cómplice del ilícito arresto de un partidario de los entonces proscritos, en ocasión en que ellos padecían las adversidades del destierro. Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con amigos y colaboradores dignos de confianza; encontrar quienes lo fueran no era fácil, pues ya la ciudad no se regía por las costumbres y prácticas de nuestros antepasados, y adquirir otros nuevos con alguna facilidad era imposible; por otra parte, tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez. De esta suerte, yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal

> gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompañada además de suerte para implantarla. Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra. (*Carta VII*, 324b-326b.)[8]

La conclusión de Platón es la formulación de su famosa teoría de los filósofos-reyes o los reyes-filósofos que más adelante comentaremos.

Pero puesto que Sócrates era un filósofo, ¿cuáles fueron sus aportaciones al respecto? Fundamentalmente tres: la mayéutica, el intelectualismo moral y la tecnificación de la política. Los sofistas sostenían que el significado y la esencia de los conceptos morales —justicia, bondad, belleza, valor, etc.— dependían de las comunidades y de las circunstancias. Así, en una comunidad concreta, unas conductas son valerosas, pero en otra no. Y en un momento determinado una acción puede ser valerosa, pero no en otro (teoría del *kairós*, el momento oportuno). Por el contrario, Sócrates creía que dichos conceptos eran ideas innatas en el alma de los hombres. Todos, en nuestro interior, sabemos, por encima de cualquier circunstancia, qué es bueno y qué es justo. Hemos de indagar en nuestra alma para hacerlo patente. De ahí la importancia que Sócrates confería al precepto de Delfos «conócete a ti mismo». Las más de las veces, ideologías, conglomerados heredados, intereses, vanidades y egoísmos nos impiden ver la esencia de los conceptos morales innatos. Entonces Sócrates preguntaba a los interlocutores, los interrogaba hasta llevarlos a la contradicción o bien hasta una perplejidad sin esperanza. Así, desarmados, podían comenzar a intentar buscar la verdad. Actuaba Sócrates en el alma de las gentes como hacían las parteras en el cuerpo de las mujeres: ayudaban a dar a luz (ése es el significado de mayéutica). El mejor texto platónico sobre la mayéutica socrática (que obviamente Platón pone en boca del maestro) se halla en el *Teeteto* (150b-151d). Todos los hombres desean la felicidad, ésta se encuentra en el bien. Por tanto, conocer el bien implica su realización, mientras que el mal se hace por desconocimiento del bien.

[8] *Carta VII* [trad. de M. Toranzo], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

Como Sócrates sólo se preocupaba de fundamentar la validez y la universalidad de los conceptos morales, que se hallan en el alma, despreciando, por decepción ante sus resultados materialistas, la filosofía de la naturaleza (*vid. Fedón*, 96a-100a), se puede decir que inventó la *anthropínē sophía*, la antropología. Cicerón lo plasmó con acierto y belleza cuando escribió que Sócrates hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra (*Disputaciones tusculanas*, v, 4, 10-11).

La esencia y la grandeza de la democracia ateniense radicaban en la libertad de la palabra y de la toma de decisiones en la asamblea, y de los sorteos para ocupar representaciones en algunas importantes instituciones. Por el contrario, Sócrates y Platón sostenían que la competencia política es semejante a cualquier otra habilidad de carácter técnico. Así, de la misma manera que los técnicos y especialistas en medicina, arquitectura, escultura, etc., son los competentes y a ellos se les debe encargar la realización de las obras, a los especialistas en virtud y en saber político se les debe entregar la dirección de la ciudad. Esta manera de argumentar entraña una gran falacia elitista. Todos saben lo que desean para el bienestar de los ciudadanos, y para lograrlo votan en unos casos a técnicos y en otros sortean, pues para la culpabilidad o no de acciones punibles, un juicio popular es mejor que un juicio de técnicos.

> Semejante concepción «científica» de la política debió de sorprender en una Atenas en la que se justificaba la democracia poniendo de relieve que la esencia de la comunidad política reside en la institucionalización del debate público.[9]

El intento socrático-platónico de tecnificar la virtud política trasluce una mentalidad elitista y aristocrática que atenta contra las raíces esenciales de la democracia, tanto la ateniense como la de todos los tiempos.

Años de viajes y de magisterio. Fundación de la Academia

Tras la muerte de Sócrates (399 a.C.), narrada por el propio Platón en el *Fedón*, pero a la que no asistió porque estaba enfermo, éste se refugió juntamente con otros socráticos en Megara, cerca de Atenas, donde conoció al filósofo Euclides; se dirigió luego a Cirene, donde oyó las lecciones del matemático Teodoro, quien más tarde lo condujo a

[9] M. Canto-Sperber, *Sócrates. El saber griego*, Madrid, Akal, 2000, pág. 589.

la matemática y a la geometría. El académico lo inmortalizó en el *Teeteto*.[10] Pasó a Italia, donde se relacionó con círculos pitagóricos (Filolao, Eurito) que le influirían de manera decisiva. Sabemos por Diógenes Laercio y Plutarco que viajó a Egipto «para visitar a los profetas o adivinos». Según Plutarco (*Vidas paralelas*, Solón 2, 8), se costeó el viaje en especies, pues pagó con tinajas de aceite de sus olivos que vendió en el mercado.[11]

Pero los viajes más relevantes fueron los que realizó a Siracusa (Sicilia). En 389/388 a.C. Platón viajó por vez primera a la capital de Sicilia.[12] Antes de llegar a Siracusa, pasó por Tarento para conocer y entablar relación con el político-filósofo Arquitas, cuya personalidad intelectual «fue importante para el mismo desarrollo intelectual de Platón».[13] Parece que se inspiró en Arquitas para su teoría de los filósofos-reyes.

En Siracusa gobernaba el general Dionisio I, que tras expulsar a los cartagineses que asediaban la ciudad (405), había sido proclamado tirano. Nada claro está el motivo que impulsó a Platón a efectuar ese primer viaje a Siracusa. Es cierto que cuando emprendió el viaje su estado de ánimo era de profundo desencanto en cuanto a las posibilidades de actuar en la política de Atenas. La corte siracusana era, por su riqueza y su esplendor, centro de acogida de personalidades relevantes, artistas, etc. A lo mejor Platón pensaba que podía influir en un tirano para que impulsase algunas de las medidas que estaba madurando y que pronto se plasmarían en el ideario de la fundación de la Academia y en su diálogo fundamental, la *República*.

Pero lo cierto es que, una vez en Siracusa, se sintió «apasionadamente atraído»[14] por el joven Dión, cuya hermana Aristómaca era la mujer de Dionisio.

> Platón lo describe [a Dión] como un joven de unas cualidades intelectuales y morales de carácter excepcional y el discípulo perfecto a quien podía abrir su corazón sobre sus propios ideales políticos. Dión absorbió

[10] Para el tema de los viajes de Platón, *vid.* W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV: *Platón, el hombre y sus diálogos, primera época.*

[11] Para el interés de Platón en los temas y mitos de Egipto, *vid.* J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.

[12] «Cuando yo llegué a Siracusa por primera vez, tenía cuarenta años.» (*Carta VII*, 1954, 324a.)

[13] E. Lledó, 1981, pág. 125.

[14] Expresión de Guthrie.

> con entusiasmo la doctrina socrática de la superioridad de la virtud sobre el placer y el lujo y renunció a los relajados hábitos que se estilaban en Italia y Sicilia, con lo que se ganó, en vida de Dionisio, cierta impopularidad en los círculos de la corte.[15]

Dión marcó la vida de Platón y los sucesos del devenir político en Siracusa. Su estancia en la ciudad finalizó en 387, cuando, tras fuertes desavenencias con el tirano, intentó retornar a Atenas. Se dice que Dionisio vendió a Platón como esclavo, pero en Egina fue comprado o por el cirenaico Anníceris o por algún anónimo que lo conocía, para liberarlo.[16]

Cuando tras los avatares del viaje, Platón llegó a Atenas, fundó la Academia en 387:

> Para saber qué era lo justo en relación con los Estados y los individuos eran necesarias una educación rigurosa y una búsqueda imparcial de la verdad, que se llevaran a cabo lejos de la confusión y de los prejuicios de la política activa: en otras palabras, sólo era posible para los filósofos o amantes de la sabiduría. Si los únicos gobernantes buenos son los filósofos, su deber en tales circunstancias no era sumergirse en la vorágine de la política, sino hacer cuanto pudiera por convertirse en filósofo él mismo y por convertir a otros posibles gobernantes. La primera tarea era educativa, y fundó la Academia.[17]

Para ello escogió un terreno situado junto al gimnasio y los jardines dedicados al héroe Academos o Hecademo. Para crear una institución de esas características, con locales, edificios, jardines, etc., se necesitaba en Atenas un requisito legal consistente en registrarla como un *thíasos*, es decir, como una asociación dedicada a alguna divinidad. Platón la dedicó a las musas.[18] Creo que la Academia estaba inspirada en las comunidades pitagóricas. Era una conjunción de formación filosófico-científica con una visión religiosa, ascética y dietética de la vida y una orientación política. Una actividad esencial en la institución eran las comidas en común *(syssítia)*, en las que aunaban la alimentación sana con conversaciones filosóficas.

---

[15] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 28-29.

[16] *Vid.* K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, Walter de Gruyter and co,1968.

[17] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 29-30.

[18] *Vid.* I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Éditions du Seuil, 1955.

> Un débil eco de esta característica de la Academia es quizá la costumbre que tuvieron nuestras facultades en cierto tiempo de hacer que se leyera a los escolares un libro edificante durante la cena.[19]

La *República* (VII, 537b, 539d) nos puede dar indicios de cómo era la organización de los estudios en la Academia. Probablemente, los estudios tenían una duración de quince años, los diez primeros dedicados primero a las enseñanzas elementales, y luego, a las ciencias formales, matemáticas y geometría, y los cinco restantes a la filosofía.

¿Qué entendía Platón por filosofía? A lo largo de la historia ha habido un debate en el que unos han sostenido que la filosofía no es una ciencia especial, sino sólo la reflexión de los científicos sobre los fundamentos y la metodología de sus ciencias y la comparación entre ellas (recuérdese el Círculo de Viena), mientras otros han afirmado que es una ciencia específica.

Como la esencia de los sistemas filosóficos radica, en gran medida, en su *arché* (origen, principio), Platón y Aristóteles pueden alumbrarnos en la búsqueda de la definición de filosofía. En la Academia se reunían geómetras, matemáticos, políticos, médicos, poetas, arquitectos, urbanistas, etc. Las discusiones, los debates y diálogos sobre lo común y lo diferente de sus disciplinas fueron reflejados en los diálogos del Académico. Para Platón, la filosofía era la dialéctica, a saber, captar la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad.[20] El diálogo *Sofista* es el paradigma de la filosofía como dialéctica.

Aristóteles sostuvo con firmeza que la filosofía era la ciencia por excelencia y la mejor. Así, afirmaba: «Y, ciertamente, todas las demás "ciencias" serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor».[21] Y

---

[19] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 31. Supongo que Guthrie debe saber que tal práctica era común en seminarios católicos y protestantes y colegios religiosos hasta hace muy poco tiempo. Y supongo que aún debe de existir en algunos.

[20] Yo he escrito: «Dicha filosofía de la totalidad universalizadora de las variabilidades concretas tiene su correlato formal en la específica manera de transmitir la filosofía: el diálogo. Nadie, excepto el Académico, ha divulgado tan genialmente la filosofía mediante el diálogo. El diálogo es el movimiento agónico de visiones diferenciadas y contrapuestas del que emerge la verdad». A. Alegre Gorri, «El *Fedro.* Diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica», en *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pág. 67.

[21] Aristóteles, *Metafísica* [trad. de T. Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 1994, I, 983a10.

también sostenía que esa ciencia trata de los principios y causas supremas de las cosas, de las entidades y conceptos generalísimos sin los cuales nada puede existir, como ser, principio, causa.

> Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismos, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras «ciencias», en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es [...]. De aquí que también nosotros hayamos de encontrar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es.[22]

A esta visión platónico-aristotélica de la filosofía como lo universal, lo uno de lo múltiple, se llegó desde la dialéctica, es decir, la discusión entre científicos.[23]

La concepción filosófica de Platón era unitaria, afectaba a la persona humana en su totalidad; así, no cultivaba sólo la memoria o la capacidad de abstracción, sino también el espíritu, la justicia, tanto en el sentido particular y familiar como en el político. Podemos afirmar que era una conjunción de agilidad mental, moral y política. Por eso la Academia formaba estadistas. El estudiante que había completado su ciclo de estudios y su formación debía ir a gobernar las ciudades o ayudar a los tiranos a hacerlo.[24] Acertadamente escribe W. K. C. Guthrie:

> Las matemáticas (incluyendo la teoría de la armonía y la astronomía) y la teoría política deben de haber sido temas constantes. Éstas eran inseparables para Platón, porque sabemos por sus propios escritos que consideraba las ciencias exactas como fase preliminar necesaria al proceso dialéctico, que era el único que podía conducir a la visión final del Bien, y que idealmente esta intelección filosófica debía ser alcanzada para que un hombre fuese apto para el gobierno del Estado.[25]

A la muerte de Dionisio I (367 a.C.) se encarga del gobierno su hijo, Dionisio II, cuyo tío Dión —que ejercía una gran influencia sobre

---

[22] Aristóteles, *op. cit.*, IV, 1003a20-33.
[23] *Vid.* W. Jaeger, *Aristóteles*, cap. I, «La Academia por el tiempo de la entrada de Aristóteles», 2.ª ed., México, FCE, 1984.
[24] Así Erasto, Corisco, Aristóteles, Jenócrates, etc.
[25] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 32.

él— logra que invite a Platón, con la excusa de que el joven tirano era un admirador de su filosofía y allí podría poner en práctica sus ideales filosófico-políticos, a saber, su *politeía*, cuya teoría dibujó tan vigorosamente en la *República*. De nuevo Platón viaja a Siracusa, pero también esta vez surgen problemas. Divergencias internas de carácter político entre Dionisio y Dión propiciaron que éste, acusado por Dionisio, fuera expulsado de Siracusa; entonces Platón también abandona la ciudad y, durante un tiempo, ambos trabajaron en la Academia de Atenas (365 a.C.). Asombrosamente, en el 361 a.C. Platón emprendió el tercer viaje a Sicilia. Dionisio insistió en que esta vez deseaba poner en práctica la filosofía platónica, arrepintiéndose de las equivocaciones de antaño, y que para ello incluso había escrito un manual *(téchnē)* basado en las doctrinas platónicas. Dionisio reunió en su corte a varios filósofos relevantes e instaron a Platón a trasladarse a Siracusa. Platón no pudo resistirse a la presencia en la corte de, sobre todo, el pitagórico Arquitas de Tarento. Parece que Platón fue acompañado de Esquines, Jenócrates, Eudoxo y, quizás, Aristóteles.

> Los esfuerzos combinados de todos sus amigos fueron demasiado para él y volvió por tercera vez a Sicilia en el 361, a pesar de que todo lo que le sugerían ahora los estrechos de Mesina eran los terribles peligros de Escila y Caribdis. (*Carta VII*, 345e.)[26]

Platón regresó a Atenas en 360 a.C. «porque había llegado a experimentar horror por mis peregrinaciones en Sicilia y mi fracaso»;[27] y volvió definitivamente a la tranquilidad de la filosofía teórica en la Academia. Muere en 348-347 a.C., a los ochenta y un años. Diógenes Laercio nos ofrece información interesante sobre su legado.

> Platón decidió un día dedicarse a la filosofía; las decisiones lo alejaron entonces de su familia y de su contexto político de forma radical. Rehusó el matrimonio: ahora bien, tener hijos que fuesen ciudadanos era un deber para con la familia y el clan (las opciones sexuales de cada cual carecían de interés en lo referente al cumplimiento de este deber; si Platón se sustrajo a su cumplimiento no lo podemos atribuir a su tempera-

[26] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 36-37. Dión se apoderó de Siracusa y expulsó a Dionisio, pero en el 357 a.C. fue asesinado.
[27] *Carta VII*, 1954, 350d.

mento homosexual que se transparenta en buena parte de su obra). Y fundó una escuela de filosofía [...] que se llamó la Academia. Esta institución, muy nueva en el mundo griego, se hizo famosa pronto y atrajo a numerosos estudiantes, entre los cuales Aristóteles fue el más conocido [...]. La creación de esta institución nueva que, cuando se la compara con la actividad pública de los sofistas, parece replegada sobre sí misma y «universitaria», marca un giro importante en la historia de la filosofía. En adelante, las escuelas filosóficas se distinguirán unas de otras por sus doctrinas, métodos y argumentaciones diferentes. Por una ironía de la historia, lo que empujó a Platón a tomar una decisión de tan graves consecuencias es en gran parte la influencia que sobre él ejerció Sócrates de Atenas (469-399 a.C.), un hombre que no había escrito nada y no había fundado ninguna escuela organizada [...]. Que la influencia ejercida por Sócrates sobre Platón fue profunda se ve en la propia forma de la mayor parte de las obras de Platón, que son diálogos entre Sócrates y otros interlocutores, incluso cuando esta forma está claro que resulta poco apropiada (como en algunos de sus últimos diálogos), y que el papel real de Sócrates se restringe.[28]

Este personaje de vida azarosa y radical en algunos aspectos, tanto personales como políticos, escribió una portentosa obra filosófica que ha influido en toda la filosofía posterior y en otros muchos aspectos del saber occidental.

PENSAMIENTO

El filósofo británico Alfred North Whitehead escribió en 1929 que toda la filosofía son notas a pie de página a la obra de Platón. Bella frase, que en gran parte es verdad y que indica la importancia que la obra del Académico tuvo para la posteridad.

Como veremos, hay propuestas y postulados científicos de Platón que quedaron obsoletos hace mucho tiempo y tienen, pues, un valor meramente histórico; pero hay otros que son universales: se trata de las genialidades de Platón, que tienen vigencia en todos los tiempos y de las que hablaremos más adelante.

[28] J. Annas, 2000, págs. 535-536.

El diálogo. El paso de la oralidad a la escritura

¿Por qué Platón escribió en diálogos? A menudo, las épocas históricas con sus ideologías y maneras de pensar generan sus propios y específicos modos de expresión, la forma en que los pensamientos se muestran, exhiben y expresan. Así, por ejemplo, los pensamientos de los presocráticos se escribían en literatura religiosa: Heráclito en apotegmas fácilmente memorizables, cercanos a los esquemas formales religiosos; Parménides en un poema hexamétrico, Empédocles y Anaxágoras también. La famosa expresión «el paso del mito al lógos» puede entenderse de dos maneras: una en cuanto al contenido, otra en cuanto a la forma. Si bien es verdad que antiguos pensadores como Anaximandro, Heráclito, Parménides y otros habían formulado teorías racionalistas, es decir, críticas contra la religión y el mito (*vid.* Jenófanes) y comprobables por la sensación y la experimentación (recuérdense los pitagóricos con sus teorías médicas, musicales y matemáticas), también lo es que no pudieron apartarse del todo del conglomerado heredado de una forma de expresión religiosa. El abandono del mito, esto es, la racionalización total, tiene lugar cuando los pensamientos se racionalizan y la expresión se hace laica. Esto sucede especialmente con los sofistas. Pero hay resistencias, una de ellas la de Platón. En los siglos V y IV a.C. se entabla un debate sobre la preeminencia de la oralidad o la escritura como mejor medio de expresión.[29]

En la *Carta VII* Platón escribió que la filosofía (las excelsas doctrinas) sólo puede alcanzarse mediante las conversaciones y la amabilidad de la vida en común. Todo lo escrito sobre la filosofía tiene escaso valor. En el *Fedro* (274b y sigs.) Platón incide sobre el tema: uno de los antiguos dioses de Egipto, Theuth, fue el inventor de la escritura, además de los números y del cálculo, de la geometría, de la astronomía, del juego de damas y de los dados. El rey de todo Egipto era Thamus, cuya corte estaba en Tebas. Theuth enseñó a Thamus sus artes, le explicó las utilidades de cada una y le instó a difundirlas entre los egipcios para su mejoramiento; el rey aprobaba o reprobaba, según fuera el caso. Cuando llegó a los caracteres de la escritura, Theuth le dijo que haría más sabios a los egipcios, pues acrecentaría su memoria, que era el elixir de la inteligencia. Pero el rey le respondió que precisamente se lograría lo contrario, es decir, el olvido, pues

[29] Sobre estos temas, *vid.* E. A. Havelock, 1994 y 1996.

quien se fía en los caracteres fijos de la escritura no ejercita la memoria. En el mundo de la escritura informatizada esto nos puede parecer extraño, pero en la Grecia Antigua:

> La escritura se consideraba más como una ayuda de la palabra hablada que como un sustituto de ésta. Tanto Homero, como la poesía, la tragedia y la oratoria se escribían sólo para ser memorizados y cantados o recitados. En tiempo de Platón, la situación estaba cambiando, y en esta etapa de transición la relación entre el *lógos* hablado y el escrito se convirtió en tema de vivas discusiones. Heródoto y Tucídides habían escrito sus historias, y filósofos como Anaxágoras y Demócrito sus tratados, pero la práctica normal seguía consistiendo en leérselos a otros en voz alta. Tucídides expresa (I, 22) el temor de que la austeridad de su obra la haga menos agradable *de oír*, y Sócrates (*Fedón*, 97b-c) describe el efecto que le produjo *oír* a uno leer un libro de Anaxágoras.[30]

En esta época hubo una discusión ardua entre Isócrates, que hizo de la oratoria un género totalmente escrito, y Alcidamante, que sostenía que los discursos no debían escribirse de ninguna manera. Debían inventarse y decirlos sobre los momentos y las circunstancias. En la Academia de Platón, un esclavo leía en las comidas.

El paradigma de la escritura para la oralidad se da en la tragedia ática, a la que Platón criticó con dureza por muchas razones de las que luego hablaremos. Pero podemos avanzar que el Académico tuvo celos de la tragedia, de su belleza y de su influencia en numerosas gentes.

Si las excelsas doctrinas, la verdadera filosofía, sólo se pueden captar en la oralidad compartida de la Academia (modelo pitagórico), se ha sugerido la existencia de doctrinas no escritas, de las que los diálogos son la parte menos profunda, la dedicada a los ilustrados, pero no a los verdaderos filósofos.[31] Pero Platón quiere que su filosofía se difunda al universo, entonces y en el futuro. Como se percató de que la escritura, aunque no le gustase, era el definitivo e irreversible modo de expresión, escribió abundantemente. Por eso dice Platón:

---

[30] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 64-65.

[31] Aunque es difícil pensar que diálogos como *Menón*, *Fedón*, *Teeteto*, *Parménides* y *Sofista* sean diálogos esotéricos dedicados a los diletantes ilustrados. Un documentadísimo libro sobre el tema de las doctrinas no escritas es el de J. R. Arana Marcos, 1998.

[...] eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquéllos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. (*Fedro*, 275d-e.)

¿Por qué Platón escribe diálogos? Los sofistas escribían discursos, ejercicios literarios, tratados. ¿A qué se debe ese género literario de Platón, tan sutil, tan potente, tan embaucador?

Se han ofrecido muchas razones, y vamos a desgranarlas. Una diría que la filosofía de Platón es una ventana abierta a su época y sus problemas. E. Lledó escribe:

El filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma de diálogo [...], no nos legó largos tratados sobre el ser, la justicia o la bondad, sino que, agrupando una completa galería de personajes de su tiempo, los puso a hablar, y en ese habla, en boca de Sócrates, Laques, Cármides, Adimanto, Glaucón, Hermógenes, Lisis, etc., consiste la filosofía platónica. Por ello, no tiene sentido esa divertida objeción de la dificultad de entender lo que Platón quería decir, de lo ambiguo de su planteamiento, de los finales sin solución y sin respuestas definitivas. La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones.[32]

Ahora bien, la suma de los discursos de todos los interlocutores Platón la canaliza, en la mayoría de los diálogos mediante una sabia y a veces taimada dialéctica, hacia la imposición de sus teorías e ideologías.

En segundo lugar, Platón era discípulo de Sócrates, del que se dice que era ágrafo —pero no lo era del todo, pues algo escribió— pero sobresalía por ser un gran conversador que hacía emerger la verdad de dentro de sus interlocutores mediante el diálogo, preguntas y respuestas. Eso era la mayéutica, hacer que el interrogado sacase a la luz la verdad del alma, así como las parteras ayudaban a alumbrar en los cuerpos.

Platón ha dejado escritos dos textos inmarcesibles sobre la mayéutica de Sócrates: uno en el *Teeteto* (149a-151d) y otro en el *Sofista* (230b-d).[33] Por tanto, es muy razonable pensar que Platón escribiera

[32] E. Lledó, 1981, pág. 11.

[33] Es evidente que Platón idealizó a su maestro poniendo en su boca ideas e ideologías propias. Sócrates fue el interlocutor principal, el que conducía la con-

diálogos para transferir a la escritura las ideas dialogadas de Sócrates. La escritura dialogada inmortalizaría a Sócrates.

Por otro lado, el diálogo platónico refleja a la perfección la manera de filosofar de la Academia. Intelectuales de variadas profesiones, venidos de toda la Hélade, discutían sobre la esencia y la metodología de sus disciplinas. Con ellos, Platón inmortalizaría también el quehacer de la Academia.

Las relaciones de Platón con la tragedia fueron maritales, es decir, de amor y odio. Las tragedias respondían al siguiente esquema: los dioses envían a los hombres *áte* (obnubilación de la mente), que les hace cometer actos desmesurados *(hýbris)*, por los cuales son castigados.

> Lo que en las tragedias se representaba era la epifanía de los dioses y cómo la historia debía acordarse a la querencia y los deseos de los Felices. Oponerse a ello era *hýbris*, desmesura, que conllevaba nefastas consecuencias para el hombre. Todo esto concuerda a la perfección con los preceptos délficos de «nada en demasía» y «pensar pensamientos mortales.[34]

Claro está que, bajo ese manto religioso, los trágicos se ocupan de temas humanos y políticos de la época, pero universalizan la circunstancia. Por eso las tragedias valen en todo tiempo y lugar. Las tragedias más genuinas y más impactantes son las que critican la *hýbris* de las tiranías *(Orestíada, Los persas, Antígona, Edipo Rey)*.

Por Diógenes Laercio sabemos que Platón habría escrito alguna tragedia en su juventud, que habría quemado al conocer a Sócrates. ¿Acaso Platón no pretendió tener más influencia que los trágicos en su finalidad de transformar la *pólis*? ¿No tuvo envidia Platón de la potencia literaria de la tragedia? Creo que sí, y por eso escribe diálogos inspirados en los *agónes* de las tragedias. Escribe tragedias de ideas.[35]

---

versación y sacaba las consecuencias. Más o menos, en los primeros diálogos, los denominados socráticos, Platón reproduce la vida y el pensamiento de Sócrates, pero más adelante, cuando Platón entra en contacto con los pitagóricos y en plena eclosión doctrinal en la Academia, sostiene teorías que nada tenían que ver con Sócrates, pero las sigue poniendo en su boca y en su rigor argumentativo.

34 Eurípides mantiene, sólo formalmente, el horizonte religioso, la estructura contextual *átē-hýbris-némesis*, las desacraliza y las hace humanas.

35 C. García Gual escribe: «Atender, aunque sea de manera esquemática, a la cuidada estructura que el diálogo ofrece puede resultar muy interesante, para confirmar esa habilidad literaria de Platón a la que nos hemos referido. Es curioso notar cómo la composición guarda cierta analogía con la de una pieza dramática. Siguiendo esa analogía podemos distinguir varios actos, calificar de *agón* I y *agón* II

Pretendió emularlos y superarlos. Es sobrecogedora la potencia de la tragedia, lo fue en su tiempo, lo es en la posteridad (¡como el sublime arte griego!); pero también son sobrecogedoras algunas memorables páginas de Platón: la alegoría de la caverna, en la *República*, la teoría del amor, en el *Banquete*, ¡y tantas otras!; entre éstas, algunas del *Fedro*; mejor dicho, el *Fedro* en su totalidad.

El origen del filosofar de Platón

Aristóteles nos explica con claridad meridiana los orígenes de la filosofía de Platón:

> Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos. En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, [Platón] lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles están fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas [correspondientes] existen por participación. Por otro lado, al hablar de «participación», Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por *participación* y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas. [Platón] afirma, además, que entre las cosas sensibles

---

[...] los enfrentamientos de Sócrates y Protágoras, y asignar el papel de Coro al resto de los asistentes a la discusión en casa de Calias». C. García Gual, «Introducción» al *Protágoras*, en *Diálogos*, 1981, vol. 1, págs. 495-496.

y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma.[36]

En este texto complejo se dice que la filosofía platónica es, en muchos aspectos, consecuencia de la de los pitagóricos, de la de Heráclito (y los que seguían su estela, por sensualistas y materialistas, como Demócrito) y Sócrates. Platón conocía las teorías heraclíteas, a través de Crátilo, según las cuales todo es materia que conforma las diversas y cambiantes estructuras del universo,[37] todo está en perpetuo movimiento. Si todo está en perpetuo y constante movimiento no puede haber ciencia sobre ello, pues la ciencia exige la persistencia de sus objetos de manera que puedan ser fijados en una definición. No puede haber ciencia sobre el *pánta rheî* (todo fluye) heraclíteo.[38]

Por otro lado, Sócrates se ocupaba sólo de temas éticos y buscaba la universalidad de los conceptos morales que pudieran reflejarse en la definición. Así, por ejemplo, conceptos como justicia, bondad, valor, etcétera, eran universales y, por tanto, se los podía definir con precisión. Algunos sofistas pensaban que, por ejemplo, una conducta era justa si una comunidad la definía como justa, aunque otra comunidad podía definirla como injusta. Eso es el relativismo y el convencionalismo de la moral. La esencia de su valor radica en la convención.[39] Por

---

36 La introducción de T. Calvo Martínez es muy buena para la comprensión de la *Metafísica* de Aristóteles. He de reseñar que T. Calvo, M. Candel, Á. Vallejo y otros, siguiendo la tradición anglosajona, traducen *eîdos* por Forma, lo que otros traducen por Idea. Yo utilizo Idea.

37 Como, más refinadamente, después diría Demócrito. Los átomos (a los que llamó *idéai*, las realidades últimas, y a las que sólo se accedía por argumentación, no conociéndose por los sentidos) están en constante movimiento que compone lo que vemos.

38 Platón conocía muy bien las ideas de los presocráticos; así, por ejemplo, estaba enterado de la teoría de Empédocles sobre la sensación, y la fisiología del *Timeo* se inspira en ella.

39 Esa discusión es conocida como el debate *phýsis/nómos*, es decir, qué es por naturaleza y qué por convención. Las teorías del relativismo y convencionalismo moral de los sofistas se inspiran en la obra histórica de Heródoto, que dio a conocer a los griegos la existencia de otras comunidades, otros valores, otras formas de pensar. Sobre los sofistas, *vid.* A. Melero Bellido, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2002; *Testimonios y fragmentos: los sofistas* [Introducción, traducción y notas de J. Solana], Barcelona, 1996; A. Alegre Gorri, *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la pólis*, Barcelona, Montesinos, 1986, y F. R. Adrados, «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y en Platón», *Revista de Occidente* 96, 1971, págs. 340-365, y 1971b, págs. 285-309 (recogido en F. R. Adrados, 1992, págs. 113-157).

el contrario, Sócrates pensaba que esos conceptos morales eran universales, porque anidaban en las almas de los hombres, que son iguales. En un proceso de introspección, todos reconocemos en nuestra alma lo que está mal y lo que está bien. Ésta es la esencia del intelectualismo moral de Sócrates. Platón acoge con gusto tal teoría, pero piensa que la búsqueda de lo universal no debería restringirse a los conceptos morales, sino que debería extenderse a todos. Así estipuló que debería haber Ideas de todos los conjuntos de cosas existentes, es decir, un mundo superior paralelo al cotidiano que conocemos. Esta suposición de Ideas extraespaciotemporales planteaba a Platón dos problemas: ¿hay evidencia de que tales Ideas existan?, y ¿cómo las conocemos si están fuera de la percepción sensorial? Para ambas preguntas Platón halló respuestas en los pitagóricos. Escribe W. K. C. Guthrie:

> Para Platón, la respuesta a la primera pregunta radicaba en el reino de la verdad matemática que había sido tan extensamente revelada por los pitagóricos y que, por medio de su aplicación a la música, era considerada por ellos como causa primordial del orden y la *armonía* del universo. Por consiguiente, en las matemáticas, así entendidas, Platón tenía ante sus ojos un ejemplo de la existencia de la verdad fuera del mundo sensible. La afirmación de que un triángulo está compuesto por tres líneas rectas es verdadera aunque no sea verdad en ningún triángulo dibujado por el hombre, dado que una línea tiene por definición longitud, pero no anchura, y es, por tanto, invisible. Los triángulos de la experiencia se aproximan solamente a la verdad, igual que una acción justa se aproxima a la Forma eterna de la Justicia. La explicación moderna de la verdad matemática como verdad analítica o tautológica no era posible para Platón ni para ningún pensador de su tiempo.[40]

A la segunda pregunta también halló solución en el pitagorismo, que mantenía la teoría de la inmortalidad y de la reencarnación de las almas. El alma inmortal preexiste al compuesto alma-cuerpo, es decir, al individuo; por alguna razón o culpa (esto Platón no lo explica muy bien, ni en el *Menón* ni en el *Fedro*, que es donde se tratan estas cuestiones) caen en la materia y animan, es decir, crean cuerpos que tienen una existencia limitada, más o menos larga. A la desaparición, lo que llamamos muerte, el alma se reintegra a su lugar natural inmortal, donde permanece si ha ejercitado una vida santa y justa mientras estaba encar-

[40] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 44-45.

nada; si no, se reencarna hasta cumplir el ciclo que la lleve a la justicia y a la santidad.[41] En el otro mundo, el inmortal, el extraespaciotemporal, el alma ve las ideas con absoluta precisión y claridad. La contaminación de la encarnación produce el olvido del perfecto conocer, pero a la vista de lo más bello, de lo sensible, la proporción, el equilibrio, etc., el alma, aunque imperfectamente, recuerda las Ideas. Es la teoría del conocimiento como recuerdo, como reminiscencia *(anámnēsis)*.

> La visión de cosas —sean acciones morales, círculos, triángulos, o casos de belleza física—, que son todas imperfectas, no habría podido nunca, en opinión de Platón, implantar en nuestras mentes por sí misma el conocimiento de la perfección, ni hubiéramos podido extraer a partir de ellas un criterio para discriminar entre éstas; pero si la visión tuvo lugar con anterioridad, ellas pueden ponernos en el camino de su recuperación.[42]

Es claro que la teoría platónica del conocimiento como *anámnēsis* va indisociablemente ligada a la teoría religiosa (pitagórica) de la inmortalidad del alma. La *anámnēsis* implica la inmortalidad del alma. F. M. Cornford critica con dureza a muchos modernos que intentan explicar la teoría platónica del conocimiento prescindiendo de su unión con la religión. Platón plasmó con vigor y belleza esta teoría, tanto en la alegoría del *sôma-sêma* como en la pasmosa e importante alegoría de la caverna.

Teoría platónica de las Ideas

¿Qué es, pues, una Idea?

- Una idea es una entidad (realidad) extraespaciotemporal.
- Una idea es una entidad (realidad) eterna, siempre existente y permanente.
- Una idea es una entidad (realidad) inmutable (frente a la mutabilidad y cambio) de las cosas sensibles.
- Una idea es una entidad (realidad) unitaria, es decir, no es ni más ni menos, sino que siempre es idéntica a sí misma, por la misma razón que siempre es distinta a todas las demás. (*Vid.* el *Sofista.*)

---

[41] Esta teoría platónica fue decisiva en la configuración del cristianismo a través del evangelista Juan y el teórico difusor Pablo.

[42] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 45.

- Una idea es una entidad (realidad) universal (es decir, la que se desparrama en el conjunto de cosas que reciben su nombre; así, *humán* es la idea universal que se patentiza y da nombre a todos los humanos, hombres y mujeres).
- Una idea es una entidad (realidad) de razón (es decir, tan sólo aprehensible por la razón; he ahí el gran débito platónico a Parménides).
- Como consecuencia de todo lo anterior, una idea es una entidad (realidad) siempre perfectamente definible.

¿Qué quiso explicar Platón con su teoría de las Ideas? Como la filosofía, al igual que todas las ciencias, es histórica, es decir, progresa con la adquisición de nuevos conocimientos que sirven para clarificar, corregir o rechazar problemas que venían de antaño, de teorías o disputas anteriores, pero también para fijar verdades de carácter universal, la teoría platónica de las ideas intentó solucionar algunos problemas, clarificar algunas cuestiones y fijar algunas universalidades. La gran universalidad que Platón deja fijada para siempre, siguiendo a su maestro Parménides, es que el conocimiento no se reduce a los sentidos.[43]

Por tanto, el reino de las Ideas, de la razón, es la *epistḗmē* (la verdadera ciencia) frente al reino de lo sensible, el mundo de la *dóxa*, de la opinión. Las verdades epistémicas son necesarias y no pueden ser de otra manera; las doxásticas son contingentes.

Platón tuvo la genialidad de percatarse de que la filosofía es como una *gigantomaquia* (lucha entre dioses y gigantes, un motivo mítico-religioso-artístico-escultórico) entre materialistas e idealistas. Siempre ha sido así, así es y así será. Lo cuenta en el *Sofista*.[44] ¿Por qué las pa-

[43] Se necesitan esquemas de razón que organicen los datos de los sentidos. Hubo un intenso debate entre sensualistas, sofistas y Platón, por una parte, y, por otra, la necesidad de lo racional universal la interpretaron de distinta manera Platón y Aristóteles. Platón afirmaba que lo universal racional, la Idea, estaba en el otro mundo inmortal y por el alma inmortal era conocido (racionalismo espiritualista o idealismo realista, pues las Ideas son la realidad por excelencia). Aristóteles sostenía que el conocimiento comienza con los sentidos, pero no se reduce a ellos. El concepto universal de razón es el resultado de un proceso lógico y psicológico a partir de lo sensible y que halla lo universal de los individuales. Maravillosamente lo explica en *Acerca del alma*.

[44] Platón, *Sofista* (246a): «Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad» *(gigantomachía perì tês ousías pròs allḗlous)*, [trad. de A. Tovar], Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959. Por cierto,

labras significan lo que significan? ¿Qué es el significado? En esta época había discusiones e investigaciones sobre la esencia del lenguaje. Cuando alguien sólo conoce un idioma y no sabe de la existencia de otros, suele creer que las palabras significan lo que significan, o bien por naturaleza y necesariamente, como quema el fuego, o bien porque alguna divinidad le ha puesto el nombre adecuado y así será eternamente. Pero cuando se comienza a conocer otros pueblos con costumbres y lenguas distintas y se sabe que para cada cosa hay palabras diferentes, se instala la necesidad de dar razón a ese hecho diferencial. En esta época, Heródoto ya había difundido su obra histórica que introdujo en la sociedad ateniense el relativismo de las costumbres y de las lenguas.[45]

¿Qué es el significado de las palabras? Richards y Ogden mostraron en un triángulo[46] que en cada palabra hay el signo, el significado y la referencia. El signo, verbal o escrito, siempre es convencional, es decir, para referirnos a algo mismo habrá tantas palabras distintas cuantos idiomas distintos haya; el significado, sin embargo, lo que ahora llamamos concepto, es decir, lo uno e idéntico «que nos pasa en el alma», en precisa y preciosa puntualización aristotélica, cuando oímos una palabra de un idioma y otra, distinta, de otro, referida a lo

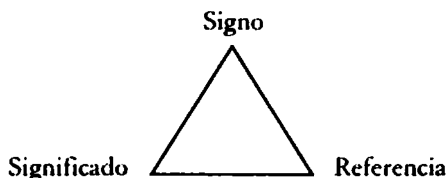
---

el debate entre la razón y los sentidos era ya antiguo. Por Platón (*Sofista* 242a, vv. 1 y 2) y Sexto, *Adversus mathematicos*, VII, 114 (vv. 2-6), sabemos que Parménides dijo: «Pues nunca se probará que los no entes sean; mas tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación y no permitas que el hábito, hijo de la mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este camino, forzándote a usar una mirada vacilante, un oído y una lengua plenos de sonido sin sentido, sino que juzga racionalmente la muy discutida refutación dicha por mí» (frag. 294 de Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos* [trad. de J. García Fernández], 2.ª ed., Madrid Gredos, 1987, pág. 358). Había en la época un debate entre el experimentalismo y el racionalismo de Parménides por ver cuál era el mejor acceso a la realidad, si los sentidos o la razón. Parménides, pitagórico disidente de muchas prácticas, sostiene que no es ni la mirada vacilante (experimentos óptico-astronómicos que se hacían en la isla de Ténedos) ni el oído (en alusión a las experimentaciones acústicas que con los yunques hacían los pitagóricos para investigar sobre los intervalos musicales) ni la lengua (alusión a los experimentos de la fisiología del gusto, llevados a cabo, entre otros, por Alcmeón de Crotona). Ahí no anida la verdad; ella proviene de otro lugar. *Vid.* B. Farrington, *Ciencia griega*, 2.ª ed., Barcelona, Icaria Editorial, 1986.

45 Una muestra del alto grado de reflexión sobre el lenguaje —y la poesía— al que se había llegado puede verse en *El encomio de Helena*, de Gorgias. A. Melero Bellido, 1996, págs. 200/211. Las notas explicativas del traductor son impagables.

46 C. K. Ogden e I. A. Richards, *The meaning of meaning*, 4.ª ed., Londres, P. Trench, Trubner and Co., 1938.

mismo, es fijo a todos los lenguajes, y lo es porque uniforme es la referencia.



Pongamos un ejemplo: la(s) casa(s) material(es) existente(s) es, *en esencia* y *en su télos*, idéntica en todos los pueblos y lugares, es la referencia, la realidad esencial y es uniforme; cuando pensamos en la casa, lo que nos pasa en el alma —lo que pensamos esencialmente— es lo mismo, es uniforme, sean cuales sean las palabras que pronunciemos o escribamos, sea *oîkos*, *domus*, *casa*, *maison*, *Hause* o *house*, que, como se ve, son convencionales, pues hay tantas palabras distintas como idiomas, siendo el concepto idéntico, porque idéntica es la referencia. Platón pensó que la referencia era la idea, entidad tan real, verdadera e inmutable, tan idéntica a sí misma que se puede definir con absoluta precisión y, por tanto, su captación, es decir, el significado, también debía ser uniforme.[47]

¿Qué es el conocimiento? ¿Qué la ciencia?

Hay conocimientos aproximativos, estadísticos, como los de la economía, incluso los del cosmos físico, pues, por ejemplo, ¿sabemos si una ley de la naturaleza, el orto y ocaso del Sol, es así necesariamente? No; como muy bien dijo Hume, su validez se basa en el hábito, en la costumbre; siempre hemos visto que el Sol sale cada día por el este y se oculta por el oeste; siempre todos, antepasados y presentes, lo hemos visto así y creemos en esta ley de la naturaleza. Se trata de un conocimiento firme, pero contingente. Pero ¿no sería deseable que el verdadero, el más firme conocimiento, la verdadera ciencia, tuviese un rango superior al hábito? Ese conocimiento superior sería el necesario, es

[47] El Académico había comenzado a investigar sobre este tema en el *Crátilo*, pero no teniendo aún desarrollada su teoría de las ideas en esta época, no pudo darle solución y ésta vendría después de haber formulado con precisión su teoría de las Ideas.

decir, aquel cuyas proposiciones fuesen verdaderas necesariamente (hoy lo llamaríamos a priori o tautológico). Ese tipo de conocimiento, al que Platón llama *epistḗmē*, sólo puede ser el proposicional sobre las Ideas. Por lo tanto, la teoría de las Ideas de Platón sirve para clarificar la existencia de dos modos de conocimiento, que son, por una parte, el que versa sobre el mundo de las ideas *(epistḗmē)* y, por la otra, el que versa sobre el mundo sensible *(dóxa)*.[48]

Todo esto Platón lo plasmó con plasticidad y fuerza en la alegoría de la línea y en la de la caverna, ambos en la *República*, libros VI y VII. El tema del conocimiento va ligado al del ser. Para los materialistas (Heráclito, sofistas), el ser se reduce a lo corporal, a lo extenso, y el único conocimiento válido es el conocimiento sensorial. Según Platón, la teoría de los materialistas es nefasta, pues excluye de la realidad todas las entidades inmateriales, como el alma; pero los materialistas se revuelven afirmando que el alma es una específica y especialísima organización de la materia.[49] Sin embargo ¿qué decir de la justicia, o de la belleza? ¿También serían específicas organizaciones de la materia? Los materialistas dirían que son actuaciones o cualidades de proporción que las comunidades reconocen y concuerdan como tales, justas y bellas.[50] Pero Platón, siguiendo a Sócrates y el espiritualismo dualista pitagórico, no podía aceptar que entidades tales como justicia, bondad, belleza, etc., fueran obras cuya esencia y definición dependiesen del consenso comunitario en su realización o efectivización. Platón pensaba que eran Ideas universales y eternas que, en este mundo, se hacían presentes pálidamente. ¿Y qué decían «los amigos de las Ideas», es decir, Parménides y sus seguidores? Que el ser es una idea captable sólo por la razón; que el ser es ingénito, inmóvil y perfecto. Y que el no ser no es. Platón es seguidor de Parménides, pero en su doctrina advierte dos graves problemas, que corrige. Por eso dice que hay que atreverse a cometer parricidio [contra el padre

---

[48] La terminología y conceptualización viene de Parménides. Sobre este tema, *vid.* F. M. Cornford, 1989.

[49] Sería la tesis de Demócrito. Las presentes líneas son una reconstrucción de parte del *Sofista* (246a-247b): «Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra [...] y definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa [...] sino que piensan que el alma misma posee cierto cuerpo *(sôma ti)*».

[50] Nuevamente la contraposición *phýsis-nómos*, el debate entre los sofistas y Sócrates-Platón.

Parménides]. Que existe el movimiento y que existe el no ser,[51] frente a la negación de ambos que efectúa el Eléata. Parménides habló del ser y del no ser de manera unívoca; si existe el primero no puede existir su contrario, y como es inmóvil, el movimiento no existe. Platón introduce una cuña en el inmovilismo unitarista de Parménides.

Es imposible que el movimiento no exista.[52] En la unidad dual esencial de la verdadera realidad que es el alma que piensa la(s) idea(s)[53] hay el movimiento, que es la pura actividad reflexiva del pensar, el movimiento esencial. ¿Y qué pasa con el ser y el no ser? Es evidente que no ser se dice de dos maneras: como nada, que no existe, pero también como alteridad y diferencia, lo que permite crear proposiciones negativas significativas, verdaderas o falsas. Y el ser se imbrica esencial y constitutivamente con la identidad y la diferencia, avance claro de la famosa frase aristotélica «El ser se dice de muchas maneras» (*Metafísica*, libro IV).

Así pues, ¿qué es el ser (ontología) y el conocer (epistemología)? Ni el ser es sólo la materia, ni el conocimiento es sólo el sensorial [materialismo/sensualismo] —tesis de Heráclito y sus continuadores—, ni es sólo el ser uno aprehensible únicamente por la razón —tesis de Parménides—.[54] En la *República* (510a/511e), Platón nos ofrece el siguiente esquema perfecto de los modos de conocer:

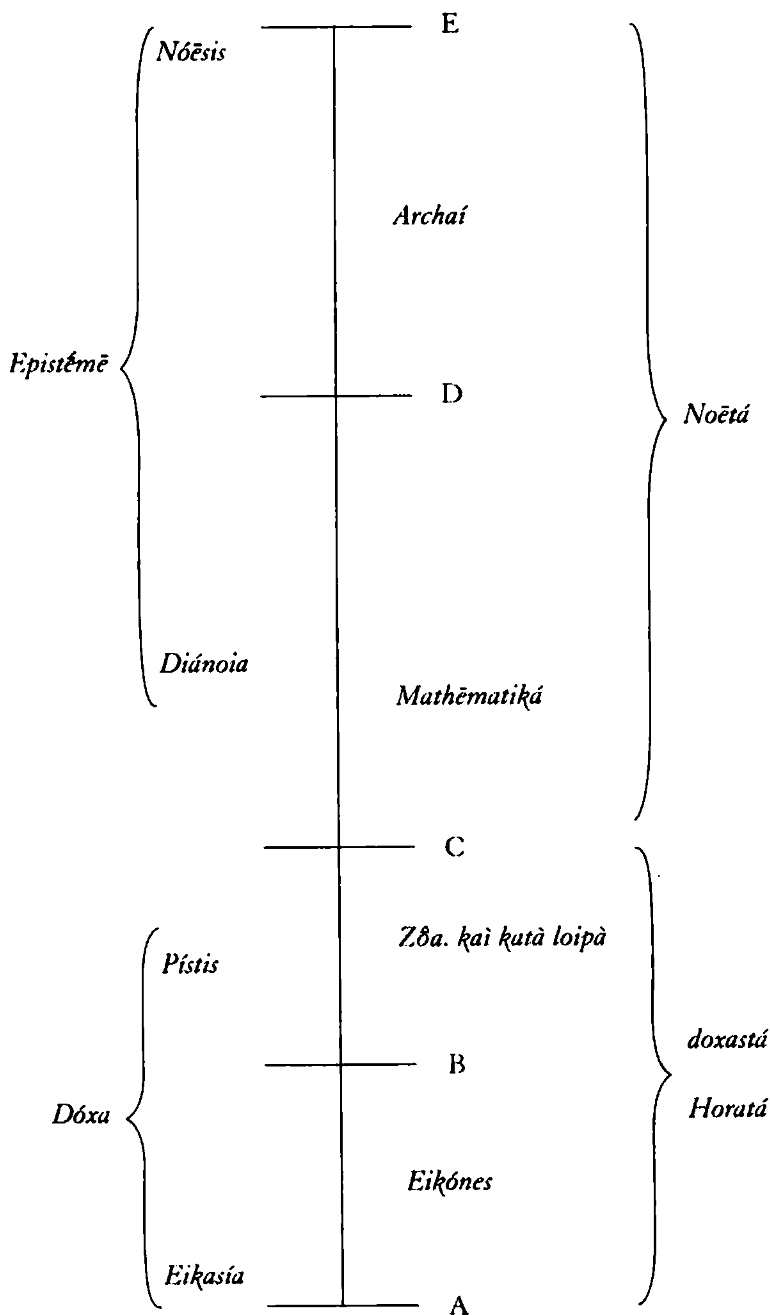
---

[51] Lo que comento es la interpretación correctiva que Platón efectuó de los siguientes pasajes de Parménides, fragmentos B2.8-7, B3 y B6.1-2, respectivamente (según la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6.ª ed., Zurich, Weidmann, 1951; *Los filósofos presocráticos I* [trad. de C. Eggers Lan y V. E. Juliá] Madrid, Gredos, 1981):
– *oúte gàr án gnoíēs tó ge mḗ ēòn (ou gàr anystón) oúte frásais* («no conocerás, en efecto, lo que no es [pues es inaccesible] ni lo mostrarás»).
– *tò gàr autò noeîn éstin te kaì eînai* («pues ⟨sólo⟩ lo mismo puede ser y pensarse»).
– *chrḕ tò légein te noeîn t'eón émmenai? ésti gàr eînai. mēdèn d'ouk éstin* («es necesario decir y pensar que el ente es, pues es ser y nada no es»). [Esta traducción es mía.]

[52] No habla Platón del movimiento material del mundo físico.

[53] Véanse las semejanzas con Descartes. En definitiva, se trata de las semejanzas de todos los sistemas racioidealistas.

[54] Se puede estudiar el conocimiento humano desde un punto de vista genético o desde un punto de vista médico-científico, o desde una perspectiva descriptiva; esto es lo que hace Platón: describir qué es y cómo funciona el conocimiento de la realidad. Aristóteles, en *Acerca del alma*, mezcla el método descriptivo del conocer con el psicológico.


E
Nóēsis
Archaí
Epistḗmē
D
Noētá
Diánoia
Mathēmatiká
C
Zôa. kai katà loipà
Pístis
doxastá
B
Dóxa
Horatá
Eikónes
Eikasía
A

Hay cuatro tipos de conocimiento, que se corresponden con cuatro grados de realidad; son distintos y graduales, y «cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica». La *eikasía* (imaginación) es el grado de conocimiento más alejado de la verdad, pues su contenido, los *eikónes*,[55] son las imágenes que son reflejos del mundo exterior sensible,[56] que a su vez es reflejo del mundo intelectivo.

Todo el arte *(téchnē)*, la pintura, la escultura, la tragedia como representación, la escritura como imagen exterior figurativa del habla que es la proferencia de lo que el alma piensa, quedan relegados al último grado de conocer, al figurativo, que puede ofrecer imágenes erradas de nuestro mundo.[57] Los *eikónes* son imágenes del mundo físico y natural, del mundo externo, de nuestro mundo. Platón denomina *pístis* (que se puede traducir por «creencia») al modo de conocer el mundo. Es muy buena la expresión platónica para referirse al conocimiento de lo físico natural, pues significa creencia y confianza, es decir, un tipo de conocimiento basado en el hábito[58] pero que no posee la ineluctabilidad de lo necesario. *Eikónes* y mundo exterior constituyen el mundo de lo opinable *(doxastá)*,[59] y sus formas de conocimiento son *eikasía* y *pístis*, que constituyen la *dóxa*. Así como los *eikónes* son imitaciones del mundo exterior, éste es imitación imperfecta del mundo superior. El mundo superior, el de lo inteligible *(noētá)*, se divide en dos:[60] las entidades matemáticas, geométricas y

---

[55] «Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra, la del que se intelige, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo "imágenes" en primer lugar a las sombras, luego, a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?» (Platón, *República*, VI, 509d/510a.)

[56] «Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.» *(Ibid.)*

[57] El tema de la *mímēsis* (imitación) recorre como hilo de oro toda la filosofía de Platón.

[58] Hume lo definió muy bien, al decir que las leyes de la naturaleza adquieren su validez en la costumbre y la repetición.

[59] La terminología es la que fijó Parménides.

[60] Este texto es difícil; procuraré clarificarlo, pero antes citaré a B. Russell, quien escribe: «Sea ABC un triángulo rectilíneo. Es contrario a las reglas preguntar si ABC es realmente un triángulo rectilíneo, aunque, si es una figura que hemos trazado nosotros, podemos estar seguros de que no lo es, porque es imposible trazar líneas absolutamente rectas. En consecuencia, las matemáticas nunca pueden

similares (Platón las resume en *mathēmatiká*), cuya forma de conocimiento es la *diánoia* (conocimiento deductivo), y los *archaí*, cuya forma de conocimiento es la *nóēsis* (inteligencia o intuición). Los matemáticos y los geómetras («quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares») dan por supuestas sus entidades, triángulos, números pares e impares; creen que las conocen y dan por sentado que son como las definen, es decir, las adoptan como principios evidentes.[61] Además, los matemáticos y los geómetras recurren a los dibujos y figuras (es decir, a la materialidad de lo espaciotemporal). Hay que ascender «hasta el segundo segmento de la región inteligible», aquel que se capta sólo por la razón, aquel que no considera las hipótesis como principios sino como verdaderas hipótesis, peldaños y trampolines para llegar a lo anhipotético, al principio de todo.[62]

No hay, pues, sólo un conocimiento sensorial (Heráclito) ni uno de razón (como postulaba Parménides). Hay cuatro tipos de conocimiento, como cuatro modos de realidad.

> Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro operaciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta, la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad. (*República*, 511d/e.)[63]

---

decirnos lo que es, sino solamente lo que sería si... No hay líneas rectas en el mundo sensible; por tanto, si la matemática ha de tener una verdad más que hipotética, debemos encontrar evidencia a favor de líneas rectas suprasensibles en el mundo suprasensible. Esto no puede hacerlo el entendimiento, pero puede hacerlo, según Platón, la razón, que muestra que hay un triángulo rectilíneo en el cielo, del cual las propiedades geométricas pueden ser afirmadas categóricamente, no hipotéticamente». (*Historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, págs. 118-119.)

[61] Y eso no es así. Pues, por ejemplo, para saber qué es el número 2 operacional, hay que saber que adquiere su existencia por participar de la díada.

[62] Sobre el concepto de principio de todo ha habido numerosas interpretaciones, una de las cuales dice que es el bien (que algunos identifican con Dios). Yo, por el contrario, me inclino con cautela a creer que el principio no hipotético es la estructura de las ideas superiores, aquellas sin las cuales nada se puede pensar, ni nada decir, ni nada existe. Son los *mégista génē* del *Sofista*: ser, no ser (como alteridad), mismidad y diferencia, más el movimiento como acción de pensar, más el reposo de todas las ideas.

[63] Definitivo texto que sale al paso de muchas interpretaciones erradas de Platón como aquella, muy común, que afirma que Platón rechazó el reino de los sentidos.

¿Se puede ofrecer una descripción tan detallada del conocimiento y la realidad? ¿Hay más segmentos que los descritos aquí?

La caverna. La soberbia metáfora[64]

Platón ha fundado ya la Academia. Luego, escribe la *República*, donde diseña un plan para la educación de los Guardianes. La metáfora de la línea y la de la caverna son el plan de estudios superiores; ambas metáforas están interconectadas. Son un símbolo en el que ambas se interexplican.

Imaginemos una vivienda subterránea, una caverna, larga e inclinada, en el fondo de la cual hay unos hombres encadenados desde niños, que no pueden moverse y que tienen que mirar necesariamente hacia delante, a la pared del fondo de la caverna; detrás, y en un plano superior, un fuego, y entre el fuego y los encadenados, una paredilla por detrás de la cual pasan unos hombres que llevan sobre sus cabezas variados objetos cuyas sombras (la de los objetos sobresalientes, pues los porteadores no se ven) se proyectan sobre la pared del fondo. Los prisioneros piensan que las sombras que ven son la única y verdadera realidad. Sócrates dice que los prisioneros son como nosotros mismos. Supongamos que uno de los prisioneros fuese desatado y obligado a volverse y ver el fuego; sus ojos sentirían dolor y, al principio, antes de acostumbrarse, creería que las sombras que veía antes eran más reales que los objetos que ahora apenas entrevé. Si luego se viese arrastrado fuera de la caverna y tuviese que ver los objetos naturales y el sol, vería en primer lugar y con más facilidad las sombras e imágenes de los objetos y hombres, luego, los objetos y los hombres mismos, y finalmente el propio sol, «el sol que es quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían».[65]

[64] Tradicionalmente se habla del mito de la caverna. E. Lledó que escribió páginas bellas e inteligentes sobre el mito en Platón (*op. cit.*, «5. El mito en el lenguaje», págs. 108-120), nos ofrece una clasificación de los mitos: escatológicos, antropológicos, cosmológicos, gnoseológicos, donde incluye el mito de la caverna. Otros, como Guthrie, usan expresiones como metáfora, alegoría, símil, opción que yo también prefiero ahora, pues tiempo ha usé la expresión mito. Sobre la caverna, pueden leerse los importantes trabajos de E. Lledó en *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984, y P. M. Schuhl en *Études sur la fabulation platonicienne*, París, PUF, 1947.

[65] Para este relato he parafraseado la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949. Los entrecomillados son citaciones.

Quien ha salido de la caverna y ha visto lo real y la verdad, no querría volver a la anterior situación; pero hay que obligarle a bajar para enseñar y liberar a los que dentro han quedado.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría[66] a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.
—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.
—Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto. (*República*, 517a-d.)

Al liberado, que ha ascendido a las alturas, hay que obligarle a retornar a la caverna para educar, liberar y desideologizar a los que han quedado dentro. Es la función liberadora de la filosofía.

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de *obligar* a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.
—¿A qué te refieres?
—Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.
—Pero entonces —dijo Glaucón—, *¿seremos injustos con ellos* y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

[66] La de la metáfora de la caverna.

—Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión *o por la fuerza*, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado. (*República*, 519e-520a.)[67]

Estos textos muestran dos ideas centrales del pensamiento de Platón, que algunos platonistas tan piadosos como fervorosos platónicos han negligido o malinterpretado, a saber: que la educación filosófico-política y organizativa de la *pólis*, si es necesario, se ha de imponer, y que hay que obligar a los filósofos a que retornen a la caverna.[68] Es el primer caso de la formulación de la teoría del absolutismo ilustrado, que Platón ya intentó implantar con sus experiencias sicilianas. La Academia tenía una clara impronta político-transformacional de las ciudades de la Hélade: imponer un sistema de gobierno (por supuesto, no democrático) utilizando un tipo de saberes. Es el modelo pitagórico.[69] Y en segundo lugar, este texto indica con claridad (igual que el libro x de la *República*) que Dios es el bien *(tò agathòn)* creador del reino de las ideas, como el Sol lo es del mundo natural.[70]

Esta potentísima metáfora acepta varias lecturas. Una, la epistemológico-científica. El propio Platón nos induce a ella, al decir que hay que comparar la metáfora de la línea con la de la caverna. Las dos se interexplican. Eso es un símbolo. Quien conoce las ciencias positivas, pero no su fundamentación, es decir, las ideas que son su base, no conoce la verdadera ciencia, ni la verdadera realidad. Son los prisioneros de la caverna que se ven engañados por los porteadores de objetos, que son los sofistas engañadores.[71] Puede hacerse otra lectura,

---

[67] Las cursivas son mías.

[68] Las cursivas lo indican con claridad.

[69] Para estos temas, *vid.* el libro de W. Jaeger *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, FCE, 1923 (2.ª ed. en España, 1984).

[70] Aunque en otros textos haya sostenido una posición diferente, por ejemplo en el *Timeo*, donde son eternos la materia informe, las ideas y el demiurgo, divino artesano, cuya función es ordenar la materia «mirando a las Ideas». Creación es, pues, ordenación. Éste es uno de los temas más debatidos de la filosofía platónica.

[71] Platón usa el término sofista en sentido amplio, como una forma de pensar que abarca, no sólo a los que han pasado a la historia de la filosofía como sofistas de manual, sino a los políticos de la democracia, a los trágicos, a los

que llamaríamos histórico-política, la que dice que toda forma de Estado no organicista,[72] que es la que el Académico propugnaba en la *República*, es equivocada y falsa. A nivel histórico serían especialmente las teorías de la sofística las que quedarían desautorizadas. Obviamente, al filósofo le compete una tarea educativa: debe adquirir el compromiso político de mezclarse en la sociedad para reformarla, aun a riesgo de que la comunidad, cristalización de conglomerados heredados mentales, sociales, de hábitos e intereses, religiosos, de sensibilidad, ideológicos, en suma, refractaria a los cambios, no acepte tal propuesta de reformar e incluso mate al educador. Hay una clara alusión a la tarea y el proceso de Sócrates.[73] Una tercera lectura sería la antropológica. Permítanme que me cite:

> Esta metáfora representa lo que Platón piensa de la naturaleza humana en general y de esta vida, y su necesaria superación en la otra. La metáfora de la caverna es un denso tejido que resume literaria y metafóricamente todo el *corpus* platónico en general y la *República* en particular. Muestra la superación del *ser* en el *deber ser*. La naturaleza humana en su *eidólico* actuar se comporta como la metáfora *muestra*, pero *debe* comportarse como la alegoría *indica* y *propone*.[74]

Y para finalizar, hay una cuarta lectura, que es la religiosa, que Platón tomó de los pitagóricos. El modelo doctrinal de los pitagóricos, pero también de todas las religiones dualistas y espiritualistas, salvíficas, postula la existencia de dos mundos: el de la temporalidad, imperfecto; perfecto, el inmortal. El alma, divina, pertenece al segundo. A causa de una falta cayó en el mundo de la materia, en el cuerpo. Es la famosa teoría del *sôma-sêma*, es decir, el cuerpo *(sôma)* es la tumba *(sêma)* del alma. En esta vida, el alma se ha de purificar mediante la virtud. Estas ideas se encuentran en dos importantes textos del *Fedón* y de la *República*.[75] Y, también, en el *Fedro*.

---

oradores y rétores, etc. Es decir, a los inauténticos, por utilizar la terminología heideggeriana.

[72] Llamo organicista aquella teoría que reza que la *pólis* es un organismo que es como el alma. La *pólis-psyché* de la que luego hablaremos.

[73] A. Alegre Gorri, *Textos de filosofía. Platón, selección y análisis de textos de los grandes temas de su filosofía*, Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, UAB, 1983, pág. 68.

[74] *Ibid.*

[75] *Fedón*, 66b/67b; *República*, x, 614a/621d.

Alma y pólis

Platón rechazaba la *pólis* democrática, basada en la libertad de voto y en los sorteos para los puestos político-judiciales. Basándose en el principio de la división del trabajo,[76] sostenía que en la *pólis* deberían gobernar los mejores, como en el mundo de las ciencias y técnicas deberían gobernar los especialistas. ¿Cómo fundamentar un Estado racional, universal, definitivo, justo y no sometido a los vaivenes de la oportunidad *(kairós)* de los intereses cambiantes de los votantes?[77] Platón encontró la respuesta en la comparación entre el Estado y el alma. Y así creó la primera concepción política organicista. El Estado (la *pólis*) es un organismo como el alma. El alma es tripartita como tripartito es el Estado. El elemento más elevado del alma es la racionalidad; de la misma manera, la clase de los gobernantes *(árchontes)*, los mejores, son el elemento racional, *logistikón*, de la *pólis*; gobernantes y alma poseen la virtud, el conocimiento supremo, la sabiduría *(sofía)*; el alma posee otra facultad, la voluntad, el valor, el querer apasionado *(thymoeidés)*, que debe seguir a la razón; pues bien, la *pólis* posee la clase de los guardianes *(phýlakes)*, que defienden la ciudad siguiendo los dictámenes de los gobernantes; voluntad y guardianes poseen el valor *(andreía)*, y los *dēmiourgoí* (trabajadores) son el correlato de la parte más baja del alma, los apetitos o instintos *(epithymētikón)*, que deben exhibir la templanza *(sōphrosynē)*. Como ya escribí hace años, esta virtud, la *sōphrosynē*, debe ser propia de todas las clases sociales, pues supone la aceptación de la situación que a cada una le compete. Es claro que afecta especialmente a los miembros de las clases inferiores, pues en la medida que acepten su situación dependiente se evitará toda revolución *(stásis)*; mas no hay que olvidar que también es necesaria para las clases superiores, a las que Platón les exige un tipo de vida duro y esforzado. Platón, en la época que escribía el *Fedón*, la *República*, el *Banquete* y el *Fedro*, estaba preocu-

[76] Platón afirmaba, en taimada falacia, que así como en la medicina y otras artes el mejor debería dirigir, lo mismo debería suceder en la política. Pero la grandeza de la democracia radica en que todos sabemos qué es lo bueno para la totalidad de la comunidad. La diversidad da el equilibrio y la justicia. El saber sobre el bien y lo útil para la comunidad no es un conocimiento técnico; es un conocimiento universal.

[77] Véase cómo, con variantes, esta teoría ha sido reproducida en épocas posteriores, por ejemplo, por Hegel.

pado por dos importantes cuestiones: la creación de naturalezas excepcionales que determinasen las orientaciones de la *pólis*, y la felicidad del Estado como totalidad. El esfuerzo y la violencia que los magistrados deben hacer sobre su propia naturaleza y personalidad para no abusar de su privilegiada situación no se logran mediante un sistema legal positivo, sino mediante la educación *(paideía)* que originariamente significa autocontrol y formación ideológica. En este sentido debemos leer toda la magna obra de Platón y una de las más importantes de ella, la *República*.[78]

Cosmos, demiurgo y modelos. El alma

En la cultura judeocristiana, Dios crea el mundo de la nada.[79] En seis días, se precisa, y al séptimo descansó. En la cultura griega, el mundo era eterno. Heráclito lo expresa con precisión y contundencia en el siguiente estupendo fragmento: «Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida».[80] Los materialistas, como Anaximandro, Heráclito y los atomistas Leucipo y Demócrito, sostenían que el origen del mundo, sea el *ápeiron*, el fuego o los átomos y el vacío, siempre habían existido. El *kósmos* es ordenación de los elementos materiales primigenios.[81] Pero esa ordenación, en los mencionados, era material. Anaxágoras habló del *noûs* como ordenador del mundo.[82] En el *Fedón* (95e-96a), Sócrates [Platón] se pregunta cuál es la causa del universo y cree que el *noûs* de Anaxágoras explicaría por qué el mundo es racional, por qué existen las leyes del universo, es decir, por qué existen el orden y

78 *Vid.* Guthrie, 1988, vol. IV.

79 «Al principio creó Dios los cielos y la tierra», *Génesis* 1.1. Véase también San Juan 1: «Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», *Sagrada Biblia*, versión de Nácar-Colunga, Madrid, BAC, 1955.

80 Heráclito, frag. 30, Clemente, *Stromateis*, v, 104, 1, citado por, Kirk, Raven y Schofield, 1987, pág. 288.

81 El verbo *kosmeîn* significa «ordenar, preparar, adornar». Por eso los griegos llamaban al mundo *kósmos*, organización y disposición ordenada según leyes; por tanto, bella.

82 *Noûs* significa «inteligencia, espíritu, mente, pensamiento». «La mente gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto en las más grandes como en las más pequeñas. La mente gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo.» (Anaxágoras, Simplicio, *Fís.*, 164,24 y 153,13. 476, frag. 12, Kirk, Raven y Schofield, 1987, pág. 507.)

la racionalidad, que no pueden ser por azar. Anaxágoras había estipulado el *noûs* como ordenador, pero luego no utiliza en absoluto la acción causal de la Inteligencia, sino sólo causas mecánicas, como «aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» (*Fedón*, 98c). Sócrates se desespera porque entiende que Anaxágoras recurre al mecanicismo, olvidando la teleología. Platón piensa que si algo es de una manera determinada habrá que dar razón de por qué es así; habrá que mostrar su esencia, y la esencia radica en su finalidad.

> Para Platón, la única explicación verdadera del cosmos es la explicación teleológica. La verdadera causa es la causa final. Lo importante no es saber cómo son las cosas, sino por qué son como son, y esto sólo puede explicarlo quien nos muestre el fin al que están destinadas. La filosofía de Platón es una filosofía de la forma, pero no debe olvidarse que la forma es lo que permite a una cosa cumplir la finalidad en la que consiste su verdadera naturaleza. Sólo podemos comprender la naturaleza y la forma de algo cuando entendemos el modo en que ésta le permite ejercer la función a la que está destinada.[83]

La creación en el *Timeo* de Platón no es crear una realidad nueva desde la nada *(ex nihilo)*; se trata de ordenar elementos eternamente existentes. Existen tres entidades: el ser, es decir, las ideas subsistentes, perfectas e inmutables; el devenir, es decir, la materia; y el espacio. Entre las Ideas moraba el demiurgo, que vivía contemplándolas. El demiurgo ordena los elementos que, mezclados y en desorden, estaban en el espacio. El espacio (*chôra* y *tópos*) es una realidad intermedia entre ideas y devenir.

Platón nos dice (*Timeo*, 50d) que en relación con los principios que componen las cosas hay el padre, es decir, el ser eterno, las ideas como paradigma, la madre, que es el receptáculo, y el hijo, que es lo creado.[84] La ordenación de los elementos en el espacio según las Ideas la

[83] Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 92. Aunque el *Timeo* sea un diálogo cosmológico y científico, está inserto en una trilogía con el *Critias* (inacabado) y el *Hermócrates*, que no escribió. El *Timeo* cuenta los orígenes del mundo; el *Critias*, la historia antigua de Atenas, que sería la ciudad ideal, y el *Hermócrates* debería diseñar la ciudad futura.

[84] «Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo [...].»

realiza el demiurgo. La figura del demiurgo es compleja: no es persona, no está separado del mundo, es algo ínsito a las ideas, está debajo de ellas; algunos (Cornford, Cherniss) creen que es un elemento mítico, otros que es el Alma del mundo, otros, en fin, la mente inherente al mundo, su racionalidad.[85]

En los diálogos medios, por ejemplo en el *Fedón*, Platón habló de las ideas como causas de las cosas, pero sin especificar si hay un principio eficiente que hace que las causas actúen sobre el devenir. Por eso Aristóteles afirma que la teoría de las Ideas es metáfora y palabrería, algo puramente poético (*Metafísica*, I, 6, 991a22-23). Parece, pues, que habría una evolución de los diálogos medios al pensamiento maduro (tardío) de Platón. Escribe Á. Vallejo Campos:

> La verdad es que en el *Filebo* Platón afirma claramente que, además de lo ilimitado y el límite, hay «una causa no desprovista de importancia que ordena y armoniza años, estaciones y meses, denominada muy justamente sabiduría e inteligencia». La diferencia, pues, entre el modelo, que son las formas, y el principio actuante sobre el devenir, que es el demiurgo o la inteligencia, parece consolidada en el pensamiento maduro de Platón. Timeo dirá que Dios ordenó el mundo, sirviéndose de formas y números.[86]

---

[85] Sobre este tema, véase el estupendo resumen de Á. Vallejo Campos, 1996, págs. 99-101.

[86] Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 102. De todas formas, deseo resaltar los textos de la *República* en los que se indica con claridad que Dios crea las Ideas. Uno en el libro X, 597c («En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma.»); otro, en el libro VII, 517b-c, al final de la alegoría de la caverna. Allí se dice que lo que es el Sol al mundo natural, que es el que posibilita la visión y el que crea la vida con su calor, es el Bien *(tò agathòn)* al mundo de las ideas; es decir, las crea. Esta divergencia entre los diálogos medios, como es la *República*, y los de vejez, como el *Timeo*, muestra con claridad la evolución del pensamiento platónico. Los diálogos medios son los más exaltados, donde se estipula la absoluta perfección del mundo del más allá y donde se afirma que hay tantas ideas para cuantos conjuntos de cosas, físicas y humanas, materiales y no materiales, y relaciones existen. Luego, retocó su pensamiento, a partir del *Parménides*, donde se autoformula sus dudas, unas de carácter lógico-epistemológico-ontológico, como lo que (a partir de Aristóteles) se conoce como el argumento del tercer hombre, otras de carácter moral: si el mundo de las ideas es un mundo perfecto, no pueden existir ideas negativas, como el mal, la crueldad, etc. Eso sería un sinsentido. A partir del *Parménides* tratará *(Sofista)* sólo de las ideas superiores (los géneros supremos) que son la condición de posibilidad de todo lo que existe, de todo lo que se piensa y de todo lo que se dice, a saber, el ser, el no-ser como alteridad, lo mismo, lo otro,

El demiurgo quiso que el mundo fuese bueno y bello; por eso el modelo fueron las Ideas y los números, conforme a la armonía musical;[87] tomó, en primer lugar, la Idea de animal viviente perfecto[88] para crear un mundo que fuese un animal viviente.[89] Crea, en primer lugar, el alma del mundo, que sería el principio de la vida. Ningún elemento material interviene en la formación del alma del mundo, sólo principios ideales, como lo idéntico *(tautón)*, lo diverso *(tháteron)* y la esencia *(ousía)*. La identidad y la diversidad generan el movimiento y el pensamiento.[90] Luego, forma el cuerpo del mundo, haciendo una gran bola, una esfera, la figura más perfecta, compuesta por todos los elementos que estaban mezclados, el aire, el agua, el fuego y la tierra. Unió el alma del mundo y el cuerpo del mundo, y el cuerpo del mundo comenzó a vivir. Creó del fuego y una forma esférica a los dioses celestes, astrales (las estrellas fijas), con dos movimientos, de rotación sobre sí mismos y de traslación, siguiendo el movimiento del último cielo en el cual se hallan alojados,[91] a quienes encargó que crearan a los mortales, y también a los vegetales, los peces y las aves. El alma humana tiene tres partes: la racional e inmortal, que la crea el demiurgo, y la pasional, dividida en la irascible, situada en el tórax, y la concupiscible, ubicada en el abdomen. La parte racional e inmortal fue creada por el demiurgo aprovechando los restos que quedaron en la cratera.[92] Así pues, el hombre participa de la divinidad por su alma racional.[93] Desordenados y mezclados en el

---

el movimiento y el reposo. Si en la *Carta VII* (1954, 342d) se vuelve a decir que hay tantas ideas cuantos conjuntos de realidades, ello se debe, creo, a que Platón hace un resumen exotérico de lo más notorio de su filosofía. «Lo mismo que a la forma circular se puede aplicar esto a la recta, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza, al fuego y al agua y a todas las cosas por el estilo, a la totalidad de los seres vivos y a los caracteres anímicos, a toda clase de acciones y pasiones.» (*Ibid.*, 342d-e.)

87 No olvidemos que Platón era un seguidor del pitagorismo, movimiento que sostenía que el origen, la *arché*, de las cosas eran los números.

88 Que define como *aiốnios eikốn; zôin aídion ón; pantelès zôion; noētòn zôion* y *autò zôion*.

89 Obsérvese el paradigma antropomórfico platónico. El mundo perfecto está calcado de lo que pasa entre los humanos.

90 Todo eso lo lleva a cabo mezclándolo en una cratera.

91 Son los únicos dioses verdaderos para Platón.

92 Véase como Platón utiliza ejemplos materiales y artesanales. Es el eterno problema. Hay que recurrir a lo fenoménico para referirnos al más allá. El paradigma biológico y artesanal recorre toda la obra de Platón.

93 Creo que aquí hunde sus raíces el espinoso tema del entendimiento agente aristotélico. Para el tema del alma, *vid.* Á. Vallejo Campos, 1996, págs. 123-142.

caos estaban los elementos, a los que el demiurgo ordena y da forma según las ideas, los números y las figuras (*Timeo*, 53b, *eídesi te kaì arithmoîs*). El demiurgo crea la tierra en el centro del universo, con forma esférica. A la tierra se le asigna el cubo, pues la tierra es el elemento menos móvil; la pirámide se asigna al fuego (el «más móvil», el que tiene «las aristas más agudas y cortantes en todas direcciones»); el octaedro se asigna al aire, y el icosaedro, al agua. La matematización del cosmos es un gran logro de Platón, un adelanto a la ciencia moderna.

> Platón estaba seguro de que la obra divina no sólo era visible en los movimientos ordenados de los cuerpos celestes, sino en una materia que encerraba a nivel microscópico las huellas de un plan racional. Esta idea de que el cosmos obedecía a principios matemáticos estaba unida en Platón al deseo de mostrar que el mundo de la *physis* podía obedecer a los mismos principios que la acción moral. Pero Kepler y Galileo sabrán ver en ella un principio fecundo que, unido a la observación y a la experiencia, se convertirá en una de las raíces de la ciencia moderna.[94]

> Dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines. (*Timeo*, 47b-c.)

El hombre es parte del mundo porque, en definitiva, fue creado por el demiurgo. Pero además, el cosmos astral funge de modelo para el hombre. Los movimientos de los astros son regulares y ordenados, es decir, bellos. El pequeño y desarreglado mundo de nuestra alma, con las tiranteces e invasiones de la parte racional por las inferiores,[95] si contempla la belleza del cosmos intentará imitarlo, con lo cual la astronomía deviene origen de la ética, es decir, del mejoramiento de la conducta humana.

---

[94] Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 121.

[95] A esa disensión del alma (como a las luchas de clases en las *póleis*) se le denomina *stásis*.

¿Por qué Platón expulsa a los poetas de la pólis? El arte

Si en alguna ocasión llegara a suceder que vinieran a nosotros algunos de nuestros autores serios —eso dicen—, los trágicos, y nos preguntaran lo siguiente: «Extranjeros, ¿podemos frecuentar el territorio de vuestro Estado o no, y, además, podemos traer y representar nuestra poesía o qué habéis decidido hacer en tales asuntos?», ¿qué sería correcto contestar a esos grandes varones, pues? A mí me parece que lo siguiente: «Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza. No creáis, por cierto, que nosotros os dejaremos levantar alguna vez, tan fácilmente, escenarios en la plaza y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros, ni que os encargaremos dirigiros a los niños, las mujeres y a todo el populacho, diciendo de las mismas costumbres e instituciones cosas que no son las mismas que las que decimos nosotros, sino, por lo general, contrarias en su mayor parte. Pero es que estaríamos completamente locos, no sólo nosotros sino también cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de que su magistratura juzgara si lo que habéis compuesto se puede decir y es apto para ser dicho en público o no. Ahora bien, hijos descendientes de las débiles musas, mostrad primero a los magistrados vuestras canciones que nosotros las compararemos con las nuestras y, en caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor lo que nosotros decimos, os permitiremos hacer una representación, pero si no, amigos, nunca podríamos dejaros.[96]

Y en otro diálogo escribe el Académico:

—Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen carácter —o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado—, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las

96 Platón, *Leyes* [trad. de F. Lisi], Madrid, Gredos, 1999, 817 a-e.

imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal. Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancaran día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. Por el contrario, hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional.

—Con mucho, ése sería el mejor modo de educarlos. (*República*, 401b-d.)

He citado estos dos textos porque creo que son claves para entender la posición de Platón en torno al arte, y en concreto y especialmente, en torno a la tragedia. Platón critica todo tipo de arte desde un punto de vista epistémico-ontológico. Como ya vimos (*República*, libros VI y VII, metáforas de la línea y de la caverna), las obras de arte son iconos, que son reflejos del mundo natural, que, a su vez, es reflejo de las Ideas, y su conocimiento es *eikasía*, representación, imagen, conjetura. Los productos del arte y su conocimiento son los grados más alejados de la verdad. El arte es pura imitación *(mímēsis)*. Pero si critica especialmente a la tragedia, lo hace por razones políticas, morales, religiosas y educacionales.

Platón ideó una *pólis* (Estado) que creía racional por organicista, extensión del alma y sus partes; por eso, es la única verdadera; desde ese punto de vista, la democracia, el gobierno del pueblo, era como la parte más baja del alma. En esta época, la forma de gobierno en Atenas era la democracia, que Platón aborrecía. Y en la democracia floreció la tragedia. La tragedia era un género dramático, literario y representativo que, basándose en las sagas épicas (Homero y otros),[97] representa hechos, acciones, situaciones de la mitología y las sagas arcaicas de Grecia: la guerra de Troya —en la *Orestíada*—, el mito de Prometeo —en *Prometeo encadenado*—, las guerras médicas —en *Los*

97 Por eso se ha dicho que las tragedias son migajas del festín de Homero.

persas—,[98] la saga tebana —en *Antígona* y *Edipo Rey*—,[99] la historia de la religión dionisíaca, su penetración en Grecia,[100] etc. Pero con el lenguaje del mito de las sagas y de la historia alumbran y reflexionan sobre problemas y situaciones contemporáneas; así, por ejemplo, la *Orestíada* es un canto a la institución del jurado —ubicado en el Areópago— que arrumbaba la vieja ley del talión de las tribus y fratrías;[101] *Antígona* representa el eterno problema de la lucha entre el derecho estatal y el privado, etc. Las tragedias eran un género popular que se representaba en los grandes teatros de las principales *póleis*, especialmente en Atenas, en las fiestas más señaladas (primavera, etc.) en honor de Dionisos,[102] el dios transformista, el dios de la máscara, el dios del teatro. Las tragedias transmitían ideología; es decir, bajo envoltorios histórico-mitológicos difundían los ideales de la democracia, que en gran parte también los expandía la sofística.[103] La tragedia cantaba los logros de la *pólis*, prevenía contra los retrocesos que podían provocar los políticos egoístas, pero en todo caso tematizaba y sometía a discusión las vidriosas relaciones entre el poder y la sociedad. Contra esa cultura de la libertad confrontada en debates agonísticos para discernir y discutir dónde se hallaba la verdad se rebela Platón desde la concepción dogmática. El Estado orgánico, moral y racional, no admite que las representaciones trágicas muestren dioses indecorosos, realizando acciones no adecuadas a la moral ni a la compostura,[104] tampoco que los héroes se comporten de maneras humanamente exageradas.[105] Platón pensaba que la educación que difundían las representaciones

---

[98] Esquilo.

[99] Sófocles.

[100] Eurípides, *Bacantes*.

[101] Expresado con fuerza y belleza en la transformación de las Erinias en Euménides.

[102] Sobre la tragedia griega, puede verse Aristóteles, *Poética* [ed. y trad. de V. García Yebra], Madrid, Gredos, 1974; F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973; G. F. Else, *Aristotle's Poetics: the argument*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1963; *The origin and early form of Greek Tragedy*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1965; y J. P. Vernant y P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. I, París, Libraire François Maspero, 1972 y vol. II, Éditions La Découverte et Syros, 1986.

[103] A. Melero Bellido, 2002, y J. Solana Dueso, *Testimonios y fragmentos: los sofistas*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996.

[104] Evidentemente, Platón, para quien los dioses eran el demiurgo y los astros, eternos y perfectos en sus regulares movimientos, rechaza la religión antropomórfica popular.

[105] Como los lamentos, gritos y gemidos de Filoctetes. *Vid.* el libro X de la *República*.

trágicas era reprobable y destructora de una ciudad ideal; por eso debía ser censurada. Creía que los espectadores tendían a imitar lo negativo.[106] Frente a todo ello, el Académico ofrecía una educación puritana, intelectualista, filosófica, en suma, según él, que dibujó extensa y cuidadosamente en la *República*, al crear el plan de educación y formación para los gobernantes.[107] Pero la tragedia eleva la circunstancia griega a categoría universal. Nietzsche clarificó, de una vez por todas, que la tragedia reivindicaba las zonas y los aspectos más oscuros, sombríos e irracionales de lo humano en Grecia, y siempre, que el Estado, pretendidamente racional, por dominador, reprime. Pero la tragedia también nos enseña que toda exageración es castigada y que la humanidad tendente a la soberbia aprende a través del dolor.[108] Platón aborrece la dialéctica entre la luz y la oscuridad, entre Apolo y Dionisos, entre la razón y los instintos, la lucha *(pólemos)* existencial, y enseña la dominación y el control de lo instintivo a favor del triunfo de la razón, ligada al poder. El debate es, en el fondo, político.

La tragedia se representaba; era, por tanto, un género oral. Platón, amante también de la oralidad como transmisión de la filosofía, tal y como se realizaba en las discusiones y debates en la Academia, pero percatándose de que la escritura había triunfado definitivamente y ya no se podía transmitir el saber al mundo y al futuro de otra manera, adopta la genial solución de escribir diálogos, la forma de escritura más cercana a la oralidad. Así entra en colisión con la tragedia por la difusión de su ideología.

A modo de coda. La influencia de Platón

La filosofía de Platón hunde sus raíces en la filosofía presocrática anterior; recoge sus temas, los supera y perfecciona, en unos casos, y los critica, en otros. Su teoría del conocimiento (metáfora de la línea)

---

[106] Éste es un tema de eterno debate. Aristóteles tiene una visión muy distinta, que expresa con su teoría de la *kátharsis*.

[107] Para todos estos temas, *vid.* W. Jaeger, 1957.

[108] La estructura material de las tragedias griegas es, casi siempre, la misma: la divinidad envía *átē*, obnubilación, ceguera, al héroe, que le provoca *hýbris*, es decir, desmesura en sus acciones, transgresión de sus límites, de su *moîra*, por lo cual es castigado. Todas las tragedias griegas conservadas están editadas, con muy buenas introducciones y notas, en la Editorial Gredos. En catalán, en la colección Bernat Metge hay también algunas, con traducciones impagablemente buenas, especialmente las de Carles Riba, con el texto griego.

es una superación y ampliación del reductivismo de Heráclito (materialista y sensualista) y del racionalismo de Parménides (racionalismo exagerado). La teoría platónica del conocimiento es sutil y matizada. Hay varios tipos de conocimiento: *eikasía, pístis, diánoia* y *nóēsis*, que van del más imperfecto al más perfecto. Nunca más se han descrito con tal precisión los modos de conocer. Esta teoría no ha sido superada ni es superable.

Fundamental en la filosofía de Platón es la radical dualidad alma-cuerpo, lo que propicia una visión espiritual de la vida, que orienta la moral y una antropología dualista, así como una peculiar concepción del conocimiento como *anámnēsis* (recuerdo), que implica la existencia del alma separada.[109] Esta teoría la habría tomado de los pitagóricos. Algunos modernos (por ejemplo, Russell y otros) han intentado ofrecer una explicación racionalista. Contra ellos, Cornford escribe:

> Algunos críticos modernos desean, tal vez, transformar la doctrina de Platón en algo que nosotros podamos también aceptar, presentan la teoría de la *anámnēsis* de una manera tal que deja de tener conexión con la preexistencia del alma. Pero Platón, evidentemente, creía en la inmortalidad, y en el *Fedón*, donde se afirma la reminiscencia, aparece como la única prueba de la preexistencia que es aceptada como satisfactoria por todos los que intervienen en la conversación.[110]

El espiritualismo e idealismo platónico se consolidó, también, en gran parte, como reacción contra la sofística: éste fue un movimiento empirista, sensualista, relativista y agnóstico. Pero en el fondo, los paradigmas que separaban a Platón de la sofística eran políticos: la sofística era, en la mayoría de sus autores, la filosofía, el discurso y la narración de la democracia, mientras que Platón propugnaba un Estado autoritario, organicista; un despotismo ilustrado.[111]

La difusión de la *Historia* de Heródoto contribuyó a introducir en la sociedad ateniense un panorama de relativismo al mostrar un aba-

---

[109] Véase la expresión plástica más perfecta del dualismo y espiritualismo en la teoría del *sôma-sêma* (el cuerpo es el sepulcro del alma), divulgada con potencia en el *Fedón* y en la metáfora de la caverna de la *República*. También en la portentosa alegoría del carro alado en el *Fedro*. Para un recorrido sobre las diversas concepciones del alma en Grecia, puede verse E. Rohde, 1995.

[110] F. M. Cornford, 1968, pág. 19.

[111] Sobre la sofística, *vid.* A. Melero Bellido, 2002; J. Solana Dueso, 1996, y A. Alegre Gorri, 1986.

nico de costumbres y valores de otras culturas muy diferentes a las atenienses.

La obra de Platón es una poderosa contribución a la filosofía de las formas. No solamente no existe materia sin forma, sin algún tipo de con-formación, sino que la forma es la *arché*. Se trata de una idea pitagórica desarrollada. Hay que buscar las formas de todas las cosas, ya los sólidos regulares que siendo las formas de los elementos componen el mundo,[112] ora los significados fijos bajo los signos cambiantes, convencionales,[113] o también la esencia de los números, pues los números operacionales son reflejo de las ideas numéricas,[114] así como la belleza y la bondad como fuente, esencia e ideas de la vida bella y buena. La teoría hilemórfica de Aristóteles sigue la estela marcada por Platón, pero aplicándole una variación sustancial: la forma o la idea no son entidades subsistentes extraespaciotemporales, preexistentes y postexistentes, sino que son algo de y en la materia.

Para la vida política, social, ética y estética, las formas fungen como anhelos de perfección. Por eso, Emilio Lledó utiliza la bella expresión «el deseo de las Ideas», aspecto muy interesante que considerar:

> Hay dos mundos dentro del mundo de los hombres: el que vive en el cuerpo, el mundo de la necesidad biológica, el mundo que transforma todo en subsistencia, en permanencia, lo más firme posible, dentro de la naturaleza, y el que vive la mente, el mundo de la libertad intelectual, el mundo que levanta, sobre la simple presencia de las cosas y los hombres, una luminosa y complicada constelación de deseos y sueños, de interpretaciones y sistemas conceptuales. Toda la realidad material que tocamos y que no es naturaleza ha surgido, sin embargo, como producto de ese mundo ideal que sólo existe en el lenguaje y en esa materia conformada

[112] «Se parte de la idea pitagórica de que la materia tiene una conformación que está determinada en un nivel anterior por su estructura matemática y la resolución de lo complejo finaliza en dos elementos geométricos (el triángulo escaleno y el isósceles).» A. Vallejo Campos, 1996, pág. 117.

[113] Las ideas serían la referencia más fija posible —más que cualquier referente material— que hace que los significados de las palabras sean inmutables. La idea (ontología) «y lo que nos pasa en el alma» (bonita expresión de Aristóteles) [epistemología] serían la forma de las palabras.

[114] Así, existe el 1 porque existe la idea de unidad, el 2 por la de dualidad, y así sucesivamente. Platón es importante en la evolución de la matemática griega desde un operacionalismo materialista, donde el uno no se entendía sin el punto que se realiza con un punzón, hacia un definicionalismo ideal que culminaría con Euclides. *Vid.* S. Körner, *Introducción a la filosofía de la matemática*, México siglo XXI, 1968.

> como escultura o como vasija. Y es posible también que las Ideas platónicas encuentren su asiento en el entramado de la mente, del lenguaje y de los deseos. Lo importante es configurarlas como estímulos intelectuales, en los que sólo se descargue aquello que tira del hombre hacia lo alto.[115]

La honda espiritualidad y purificación del alma mereció en Platón páginas espléndidas que han influido en el pensamiento occidental. La muerte de Sócrates en el *Fedón*, las pruebas de la inmortalidad del alma en el mismo diálogo, el modo ascético de vida del filósofo, que rechaza los placeres del cuerpo y los sentidos y anhela sólo conocer, libre de estorbos y ataduras sensitivas, es decir, tras el morir, han influido en todas las concepciones espiritualistas y místicas de Occidente.[116] En algunos diálogos, especialmente el *Fedón*, el alma va asociada sólo a la razón, siguiendo la estela del racionalismo socrático, pero en otros (*República* 441b y diálogos posteriores) hay una lucha dentro del alma entre la razón y otros elementos, como el colérico. Esa ambigüedad se debe, como muy bien lo vio E. R. Dodds, a que la idea del racionalismo, que identifica alma con razón, se ve penetrada de otras ideas de otras culturas, como bien lo ha recogido Álvaro Vallejo Campos:

> La causa de ello [de la oscilación entre el alma como razón pura y la existencia en ella de otros elementos no racionales], como ya he adelantado, está en la existencia de motivaciones distintas en el pensamiento platónico: por un lado, el intelectualismo socrático y su insistencia en la razón como elemento fundamental del alma; por otro, la idea religiosa de la caída, que no puede apoyarse en tales fundamentos.[117]

Ahora bien, la idea del alma asociada a la razón ha tenido una gran influencia en la filosofía, así como en la cultura y en la espiritualidad occidental. ¿La cumbre? Descartes.

---

[115] E. Lledó, 1981, pág. 105.

[116] «El ser de las formas, que es el objeto a cuyo conocimiento aspira [el filósofo] sólo puede captarse (65e-66a) por medio de una reflexión racional *(diánoia)* pura en la que no participan los sentidos. Por ambas razones, la filosofía es un ejercicio del morir o, lo que es lo mismo, una purificación del alma por la que ésta procura apartarse en la medida de lo posible de toda comunidad con el cuerpo.» Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 130.

[117] *Ibid.*, pág. 131. *Vid.* E. R. Dodds, 1980, pág. 197, donde Dodds afirma que Platón «fertilizó la tradición del racionalismo griego, cruzándola con ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica».

Uno de los aspectos más importantes y más fascinantes de la obra de Platón es el embellecimiento que imprime a la filosofía mediante la utilización del diálogo como modo de expresión, y de la potencia literaria del mito. En la época de Platón, a causa del laicismo de la sofística, el mito había perdido su sacralidad y, por tanto, se había convertido en metáfora o alegoría. Pero Platón no se preocupa de si el mito ha llegado a alegorizarse o no, sino que lo usa libérrimamente como elemento consustancial de una cultura y de un modo poetizante de decir; así, la obra del Académico es una filosofía estética. Esta idea no puede ser expresada mejor que como lo hace Emilio Lledó cuando escribe:

> Los mitos flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico. No hay nadie que pueda monopolizar su interpretación, ni, en consecuencia, nadie que pueda obligar a un acto de sumisión, frente a unos administradores de la supuesta verdad que encierran. Los mitos no tienen verdad ni la pretenden. Son bloques de ideología que ningún griego se atrevió a utilizar exclusivamente. Por eso, su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad. Una ideología suelta, sin que pudiera imponerse por la fuerza, no era más que un estímulo para la inteligencia, una fuente de sugerencias que presagiaba aquellas palabras de Kant en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*: «La mente humana tiene un destino singular; en un género de conocimientos, es asediada por cuestiones que no sabe evitar, porque le son impuestas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder, porque sobrepasan totalmente el poder de esa mente». Estas cuestiones inevitables: destino, muerte, felicidad, justicia, amor, se entretejen en la materia de los mitos. No hay ciencia que pueda levantar, ante ellas, la ceñida lectura de una semántica que, como la vida, es inagotable. Los «jardines de letras», dice Platón, hay que plantarlos para «la edad del olvido» (*Fedro*, 276d), para cuando haya que atesorar «medios para recordar». Los mitos traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas abiertas que, aunque sin respuesta, dan sentido y contenido a la existencia.[118]

Los pasajes del *Fedro* (275a-275d), donde se habla de la escritura comparándola con la pintura, que muestran pero no explican, por lo cual necesitan una mayéutica, y la circulación de los escritos por todas

---

[118] E. Lledó, 1981, págs. 117-118. E. Lledó nos recoge, en la nota 28, págs. 118-119, la agrupación de los mitos platónicos.

partes, al igual que los mitos, que por todos pueden ser leídos y escuchados,[119] son textos de gran penetración respecto a la esencia de la creación literaria.[120]

La influencia de la obra platónica en toda la cultura occidental ha sido enorme y poderosa. Así, la Academia de Platón pervivió durante mucho tiempo; la teoría de las Ideas fue sometida a discusión y debate y, en general, se fue matizando un sentido matemático-pitagórico y restringiendo las Ideas a los números. Tras la muerte del maestro, Espeusipo, Jenócrates y Crates fueron los escolarcas de la Academia antigua. Luego, la Academia fue penetrada por el escepticismo, destacando filósofos como Arcesilao y Carnéades. El neoplatonismo florece en Siria (Jámblico), Pérgamo, Alejandría, Atenas (Proclo), Occidente (Boecio) y Roma (con el gran Plotino). El platonismo influye en el cristianismo, cuyo gran difusor, san Pablo, se inspira en las doctrinas del Académico, así como los evangelistas.[121] San Agustín, el potente pensador cristiano, bebe en las doctrinas platónicas,[122] así como toda la filosofía escolástica. En la Edad Media, los monasterios se organizan siguiendo, en gran parte, el modelo de la Academia de Platón. El Renacimiento cultivó la filosofía platónica con amor e intensidad; así, la primera traducción latina la realiza Marsilio Ficino,[123] y A. Manucio publicó, en Venecia, la primera edición príncipe de Platón, la primera edición del original griego, preparada sobre los manuscritos más antiguos.

Todos los grandes filósofos de todos los tiempos (Kant, Hegel...) han comentado, alabado, corregido o puntualizado las teorías del Académico. El romanticismo y el idealismo (Hölderlin, Hegel, A. N. Whitehead, Nicolai Hartmann) recrearon las doctrinas áureas de Platón con afán y unción. «Las obras de conjunto sobre Platón son abundantes y algunas de ellas han marcado las investigaciones de cada época.»[124] También ha

[119] Ahora bien, Platón pretendía que su difusión del mito era mejor, pedagógica y políticamente, que la de la tragedia.

[120] *Vid.* Á. Vallejo Campos, «Mito y persuasión en Platón», Sevilla, *ER, Revista de Filosofía* (suplementos), 1993.

[121] A guisa de ejemplo: El verbo de Dios hecho carne. «En el principio existía el Verbo *(lógos)*, y el Verbo estaba cabe Dios *(pròs tòn theón)* y el Verbo era Dios. Éste estaba en el principio cabe Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho.» *Evangelio de Juan*, 6.ª ed., [edición crítica de J. M. Bover y J. O. Callahan], Nuevo Testamento Trilingüe, Madrid, BAC, 2005.

[122] Así, diseña una ciudad ideal platónica cristianizada, *La Ciudad de Dios*.

[123] M. Ficino, *Divini Platonis Opera Omnia*, Florencia, 1483. El título muestra la exaltación platónica.

[124] E. Lledó, 1981, pág. 129. Véase su «Bibliografía», espléndida y bien ordenada (págs. 128-135).

habido críticos enconados de Platón; por ejemplo Nietzsche, que lo acusó de su tan edulcorada como fea y cínica conciencia, base de su moralidad. A modo de conclusión, pues, es evidente que a Platón le compete una situación privilegiada, tanto en la historia de la filosofía general como en la historia de la filosofía griega, en particular: la de haber erigido un sistema filosófico a base de incorporar y fusionar todos los aspectos de la cultura entonces conocidos: filosofía, derecho, matemáticas, mitos, literatura, medicina, arte-arquitectura, escultura, pintura, urbanismo, etc.

La filosofía de Platón es la búsqueda de lo Universal en las individualidades concretas. De éstas se parte para, viendo en ellas los reflejos de las Ideas, comprenderlas en su esencia, y criticar a los circunstancialistas, contingencialistas y empiristas que creían que la *esencia de lo que hay* es lo que hay y no lo que, trascendiéndolo, lo funda y justifica. En este sentido cabría decir que Platón es el filósofo griego por excelencia, por antonomasia, el remate o montera de tendencias ínsitas en la filosofía griega; por supuesto que comparte dicho mérito, en parte, con Aristóteles. Pero Platón es un autor complejo y dialéctico. Si, por un lado, es el remate o montera de las tendencias griegas que procedían de lo concreto a lo abstracto, por otro lado sería antigriego, en el sentido de que separa, de manera radical, el Universal de lo sensible, insertando lo Universal en un *tópos* extraespaciotemporal. Es como si la impresionante, por contenida, armónica y fruto del vigor por la vida y la victoria, belleza del Partenón, basada en el equilibrio y la proporcionalidad dinámicos, se elevase a los cielos y a ellos tuviésemos que alzar la mirada para, luego, bajarla a la Acrópolis, en desencantado, sisífico esfuerzo por lograr el encaje perfecto. Completa a Platón Aristóteles, quien vuelve a colocar la proporción y armonía entre las columnas. Pero este camino «arriba y abajo» fue necesario para fijar el estatuto de la *epistḗmē*, y el inicio del andar platónico-diotímico hacia arriba fue no sólo necesario, sino bella aventura de insatisfacción con la *aquendidad*, es decir, supone una hermosa *paideía* reformadora. Pero para completar el cuadro, si Platón es antigriego en el sentido antes mentado de la separación-superación (ello se ve muy bien en la *República*, donde la *pólis* diseñada es tan perfecta y universalista que deja de ser griega por utópica), tal separación tiene su orto en las teorías órficas que, a creer de E. Rohde y Dodds, no eran griegas, pero se asentaron (¡y con qué persistencia!) en el suelo y mentes griegos; teorías órficas que partían de la separación alma-cuerpo.

La espléndida alegoría de la caverna (*República*, libro VII) es una impresionante metaforización de tal dualidad. Muestra tal alegoría

algunas dramatizaciones y varios aspectos de la *paideía*: *a)* la dramatización del conocimiento, o dicho de otra manera, cuán difícil es ascender desde los sentidos al conocimiento de las Ideas; *b)* la del dominio de sí mismo o, diciéndolo con otras palabras, el esfuerzo, drama interior, por domeñar los instintos y pasiones, para que el alma, liberada del cuerpo, pueda ascender a lo divino, su lugar natural; *c)* el drama —creía Platón— de la vida político-institucional de la Hélade; y *d)* los consiguientes aspectos de la *paideía*: el prisionero liberado ha de tornar a las tenebrosidades de la caverna para enseñar a sus antes compañeros a ascender por el camino de la libertad.

Dicha filosofía de la totalidad universalizadora de las variabilidades concretas tiene su correlato formal en la específica manera platónica de transmitir la filosofía: el diálogo. El diálogo es el movimiento agónico de visiones diferenciadas y contrapuestas del que emerge la verdad.

OBRA

Clasificación y cronología de los diálogos platónicos

Los diálogos de Platón, articulados en cuatro períodos, son los siguientes. El que va de 393 a 388 a.C., denominado período socrático y al cual pertenecen los siguientes diálogos (enumerados aquí según la cronología establecida por Emilio Lledó):[125] *Apología de Sócrates*, que es una defensa del gran ateniense condenado a muerte por la democracia; *Critón*, o del deber, en el que Sócrates se niega a huir de la cárcel, incumpliendo la legislación; *Ion*, del nombre de un rapsoda homérico, que versa sobre la *Ilíada* y sobre la inspiración poética; *Lisis*, o sobre la amistad; *Protágoras*, que versa sobre los sofistas y sus métodos y prácticas; *Laques*, del nombre de un general y que versa sobre el valor; *Cármides*, acerca de la sabiduría moral; *Eutifrón*, o de la piedad y la pertinencia o no de la delación. Estos diálogos se caracterizan por reflejar fielmente la figura de Sócrates y la situación de la época, que el gran ateniense intenta transformar, moralizándola. El segundo período, que se extiende entre 388 y 385 a.C.,

[125] Para la bibliografía sobre este tema, *vid.* A. Alegre Gorri, 1983, págs. 15-16, nota 5 y Emilio Lledó, 1981. Aunque el criterio cronológico presentado aquí es el más extendido, nuestra edición no agrupa los diálogos siguiendo este orden estrictamente. En nuestra edición, y en los comentarios del presente estudio, los Hipias se agrupan con los diálogos socráticos por razones temáticas. Nuestra edición no incluye los textos de las *Leyes* ni los de las *Cartas*.

fundada ya la Academia, contiene los siguientes diálogos: *Hipias Menor*, o de lo falso; *Hipias Mayor*, o de lo bello; *Gorgias*, donde se critica el derecho del más fuerte, teoría querida en ciertos medios sofísticos y que culmina con un gran mito escatológico; *Menéxeno*, una oración fúnebre, parodia de la de Pericles; *Menón*, sobre la virtud, y donde aparece la famosa teoría de las Ideas y la teoría de que el conocimiento es recuerdo; *Eutidemo*, el discutidor; *Crátilo*, o sobre la exactitud de las palabras. En estos diálogos comienza a esbozarse la teoría de las Ideas y lo que luego, en posteriores diálogos, serán las doctrinas específicas de Platón: la belleza de los mitos, el pesimismo sobre la naturaleza humana, las influencias órfico-pitagóricas, la importancia que concede a las matemáticas, etc. Se suele llamar a este período de transición, que deja paso al tercero o de madurez (del 385 al 370 a.C.), de eclosión poética y filosófica y al cual pertenecen las grandiosas obras: *Banquete*, o del amor; *Fedón*, acerca del alma; *República*, libros II-X (por muchas razones, sobre todo filológicas, parece que el libro I de la *República* fue un tratado anterior, situado entre *Eutifrón* y *Gorgias*. Algunos críticos creen que llevaba el nombre y título de *Trasímaco*); *Fedro*, o de la belleza. Y el cuarto período o de la vejez (369-347 a.C.), con *Parménides*, acerca de la teoría de las Ideas y el sometimiento a críticas de ciertos aspectos de dicha teoría; *Teeteto*, que es una discusión sobre la ciencia; *Sofista*, sobre el ser y donde despliega una crítica a los sofistas, una muestra de qué es la ciencia de las Ideas, la relación entre éstas, la jerarquización de las mismas y la dialéctica; *Político*, o sobre la verdadera ciencia real; *Filebo*, sobre el placer; *Timeo*, o acerca de la naturaleza; *Critias*, o sobre la Atlántida; *Leyes*, que es un minucioso tratado de legislación arropadora de su *República*, aun cuando se observan notorias diferencias respecto de aquélla. Respecto a las *Cartas*, es casi segura la autenticidad de la VII, que es una autobiografía importante para conocer cómo Platón intentó poner en práctica sus ideales políticos y fracasó. Existe una enorme bibliografía sobre los problemas que hay a la hora de cronologizar los diálogos.

Diálogos socráticos (393-388 a.C.)

La *Apología de Sócrates*, junto con el *Critón* y el *Eutifrón*, son los tres diálogos que tratan del juicio y la condena de Sócrates,[126] por ello

[126] «El proceso y la consiguiente condena a muerte de Sócrates fue un hecho que iba a tener una trascendencia imposible de pensar en las fechas en las que

aunque parece que no fueron escritos en este orden se agrupan así en nuestra edición. También relacionamos con este primer grupo *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Laques* y *Protágoras*.

Apología de Sócrates

Sócrates era un personaje incómodo para el gobierno democrático. Ello dio pie a que Meleto (un poeta contemporáneo) presentara ante el arconte rey una acusación que rezaba: «Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas» (*Apología*, 24b-c). A la presentación de la acusación se asociaron el orador Licón y Ánito, un influyente político demócrata, que colaboró en la caída de los Treinta Tiranos, estratego y arconte, que fue el verdadero instigador de la acusación. Cuando la democracia derrocó la tiranía de los Treinta, concedió una amnistía política, como consecuencia de la cual no se podía acusar a Sócrates de delitos políticos. Así pues, la acusación fue por impiedad *(asébeia)*, delito gravísimo, y por razones sociales, por corromper a los jóvenes. Corromper a los jóvenes quiere decir apartarlos de su vida burguesa, la normal, para conducirlos por el camino incierto de la filosofía que predicaba Sócrates, que no era una práctica filosófica rentable económicamente (como lo era la de los sofistas) ni una práctica filosófica de escuela, es decir, institucionalizada (como la de los pitagóricos, la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles),

---

sucedió. Ni siquiera es posible suponer cuál habría sido la influencia posterior del pensamiento socrático a través de sus discípulos, si éstos, especialmente Platón, no hubieran recibido el doloroso impulso de la injusta condena del maestro. Sin embargo, colocado en su fecha y en su ambiente, era un proceso sin nada especial, salvo en la pena solicitada y en el encausado, conocido por su extraña personalidad y popularizado a través de la comedia. En el proceso de Sócrates se juzgó y condenó a un hombre concreto. Pero se le condenó porque se creyó ver en él, equivocadamente, una figura representativa de la sofística, movimiento intelectual dominante, sobre todo en el último tercio del siglo v a.C. Cada uno de los términos de la acusación y todos ellos juntos habrían tenido poco valor, si los atenienses no hubieran visto en todo ello, no a un conciudadano equivocado, sino a las ideas disgregadoras que arruinarían, y en parte ya habían arruinado, según ellos, la fuerte contextura social y política con que Atenas había vivido tantos años.» E. Lledó, 1981, pág. 139. Pero J. Solana Dueso (en *Ciudadano Sócrates*) afirma que si se le condenó, fue por su convivencia y magisterio de los oligarcas y tiranos, como Alcibíades, Jenofonte, Critias, etc. No hay que olvidar que el sofista Polícrates escribió una *Acusación de Sócrates*, que lamentablemente se ha perdido, pero tenemos muchas informaciones y referencias de ella. Libanio, al criticarla, en su *Defensa de Sócrates*, recuperó muchos pasajes.

sino que practicaba una filosofía callejera y ágrafa, irrentable total, según la sociedad establecida.[127]

Sócrates se defendió personalmente de las acusaciones.[128] Tras la primera votación condenatoria de Sócrates, Meleto propuso la pena de muerte. Entonces Sócrates hizo su contrapropuesta, que reza como sigue:

> Así pues, propone para mí este hombre [Meleto] la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mi vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? [...]. ¿Qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo[129] con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo. (*Apología*, 36b-37a.)

Los jueces tomaron esta contrapropuesta como una burla orgullosa. Y así Sócrates fue condenado a muerte, a beber el veneno de la cicuta.

La *Apología de Sócrates* es un texto bello de Platón, inmaculado literariamente y que ha fijado para siempre una imagen moralmente idealizada de Sócrates, aunque no es seguro que refleje la realidad.

---

[127] Se dice que el político Ánito, que era un empresario curtidor, quería que su hijo continuase el negocio, pero fue arrastrado por Sócrates a una vida no muy acorde con los negocios. Sobre este tema, *vid.* J. Solana Dueso, 2008, y René Kraus, *La vida privada y pública de Sócrates*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966.

[128] El sistema judicial ateniense funcionaba de la siguiente manera. En primer lugar hablaban los acusadores y el acusado; los acusadores proponían una pena, y entonces se realizaba la primera votación; a continuación actuaba, nuevamente, la acusación para razonar y justificar la pena propuesta; entonces, el acusado hacía una contrapropuesta. En el caso que nos ocupa, la primera votación arrojó 281 votos condenatorios de Sócrates frente a 220 absolutorios. La segunda votación, tras el alegato de Sócrates con su contrapropuesta, fue de 360 votos a favor de la pena de muerte frente a sólo 141 que aceptaron la propuesta de Sócrates.

[129] El Pritaneo era una institución muy parecida a los ayuntamientos actuales, en cuya sede podían comer las personas benefactoras de la ciudad a expensas del Estado. Era un honor muy apreciado.

Critón (o del deber)

Critón era un acaudalado amigo de Sócrates que subvenía a sus necesidades económicas. Entre la condena a Sócrates y su cumplimiento transcurrió un mes, más o menos.[130] En ese tiempo, Critón y otros amigos de Sócrates le propusieron ayudarle a fugarse de la cárcel. Sócrates rehusó con vehemencia, argumentando que incumpliría la ley. Si uno cree que la ley es injusta, ha de convencer al pueblo para que la cambie, pero no la ha de violar. En una fantástica prosopopeya[131] las leyes hablan y dialogan con Sócrates, y éste dice que ellas le comunican que no pueden ser violadas; si no se está de acuerdo con ellas, deben ser cambiadas, pero no vulneradas.[132] Por eso, no puede evadirse de la cárcel. Dicen las leyes:

> Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí [...]. Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice. (*Critón*, 54b-d.)

El *Critón*, por tanto, es un espléndido diálogo en defensa de la ley de la *pólis*.

---

[130] Cada año, los atenienses, cumpliendo una antiquísima promesa, enviaban una nave a Delos para celebrar al dios Apolo. Mientras duraba la travesía, no podía tener lugar ninguna ejecución en la ciudad. Por eso se demoró tanto la muerte de Sócrates.

[131] Personificación de un concepto abstracto, en este caso, las leyes.

[132] Los griegos de la época tenían conciencia de la importancia de la ley, esencia de la *pólis*, frente a las monarquías autoritarias del entorno, como Persia, Egipto, etcétera. En mi opinión, lo que cohesionaba a las diversas *póleis* griegas eran la lengua común, que había generado una bella literatura, una religión mítica y ritual similar, y la ley, esencia de la democracia.

Eutifrón (o de la piedad)
Sócrates acude al Pórtico del arconte rey, donde este magistrado ejercía sus funciones, que eran sobre asuntos sociales, familiares y religiosos, y por tanto, también sobre delitos de sangre. Sócrates acude a declarar por la acusación de impiedad *(asébeia)* que contra él ha presentado Meleto. Allí se encuentra, en la antesala, con Eutifrón. ¿Qué llevaba por allá a éste? Pues va a prestar declaración ante el magistrado de por qué acusó a su propio padre de homicidio de un esclavo, el cual, a su vez, había matado a otro.[133] Eutifrón considera que la acción de su padre es impía y cree que debe ser purificada. Eutifrón era un representante de viejas creencias de la religión antropomórfica, según las cuales se pensaba que el homicidio era un *míasma* (mancha, infección, contaminación, impureza) que debía ser curado, reparado, desinfectado, purificado. Así pues, Eutifrón cree purificar a su familia denunciando a su padre. Eutifrón piensa con la mentalidad antigua. Sócrates aplica el bisturí de su dialéctica, su implacable lógica mayéutica, y le pregunta a Eutifrón por qué su acción es piadosa y, por tanto, justa. Eutifrón responde que porque es querida por los dioses. Pero Sócrates le pregunta si los actos piadosos son piadosos porque son queridos por los dioses o son queridos por los dioses porque son piadosos. Eutifrón no sabe qué responder y Sócrates le brinda la solución, proponiéndole que se necesita una definición universal de piedad, independiente de la querencia de los dioses.

> Al hacer que Eutifrón invierta la definición, le está indicando la necesidad de una norma independiente de la voluntad de los dioses y, por

[133] En realidad había sucedido lo siguiente (cito el texto directo porque es de gran vivacidad y dramatismo); habla Eutifrón: «En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exégeta sobre qué debía hacer (el exégeta era un intérprete del derecho sagrado, que informaba sobre asuntos y purificaciones). En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exégeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acusé a mi padre de homicidio, sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío» (*Eutifrón*, 4c-e).

medio de su propia contribución positiva, afirmando que la piedad es una parte de la justicia *(tò díkaion)* o rectitud, Sócrates expresa su convicción de que la norma es de carácter moral.[134]

La decisión que Sócrates propone es la estipulación de la existencia de un *eîdos* (idea) universal de piedad y justicia.

Ion (o sobre la poesía)

«Es una cosa leve, alada y sagrada el poeta» (534b), «son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas» (534a-b).

Bellas descripciones de la poesía y del poeta las que hace Platón. La conversación es entre Sócrates y el rapsoda Ion de Éfeso, recitador especialista de Homero. Rapsoda significa literalmente «cosedor de cantos».[135]

A juzgar por dos observaciones de Jenofonte, eran [los rapsodas] una especie de clase admirada por sus poderes mnemónicos e histriónicos, pero no por sus facultades intelectuales.[136]

La discusión es sobre si la poesía es un arte, una ciencia o una actividad distinta. Sócrates concluye que la poesía no es ni ciencia ni arte. El rapsoda recita a los poetas, que no tienen ciencia, sino inspiración, entusiasmo, que les viene de los dioses, de la Musa. La gran metáfora de Platón es que la poesía es como una cadena que magnetiza sus eslabones: el primero es la divinidad, las musas, de donde efunde el don poético; el segundo el poeta y sus rapsodas, y el tercero los que lo

[134] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 113.

[135] Los rapsodas eran cantores ambulantes, propios de sociedades donde no se había desarrollado plenamente la escritura. También, en la modernidad, en zonas rurales existe el fenómeno: bardos, bertsolaris, etc., forman parte de una literatura oral. Los rapsodas eran difusores de Homero, Hesíodo, etc., formadores de la arcaica educación *(paideía)* griega. *Vid.* E. A. Havelock, 1994 y 1996. Véase también E. Lledó, 1981; «Demócrito, fragmento 18», *Actas del primer congreso español de Estudios Clásicos*, (1958), págs. 327-333; W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 196-197.

[136] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 196 (donde cita a Jenofonte, *Banquete*, III, 6 y *Memorables*, IV, 2, 10).

reciben, los oyentes.[137] La poesía es una actividad divina que trastoca la mente del poeta y le hace pronunciar bellos cantos o escribir bellos poemas, pero no es una actividad racional.[138]

Lisis (o sobre la amistad)

La introducción es fantástica: de una viveza e impresionismo detallista y ágil en su ambientación que sólo una literatura muy trabajada puede conseguir.

> Marchaba yo de la Academia derecho al Liceo[139] por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando, al encontrarme junto a la poterna donde la fuente de Panope, me tropecé a Hipotales el de Jerónimo y a Ctesipo el Peanio y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. (*Lisis*, 203a.)

Así pues, los personajes, además de Sócrates, son cuatro: Hipotales y su favorito Lisis, Ctesipo y Menéxeno, tío y sobrino.[140] Hipotales está enamorado de Lisis y le dedica poemas y cantos un tanto aburridos, según dicen los demás. En este ambiente se imbuye Sócrates. La pregunta clave que formula Sócrates es quién es el amigo, el que ama o el que es amado.[141] Se recurre a lo que decían poetas y filósofos, que si la

---

137 En realidad, Platón metaforiza espléndidamente una vieja concepción, la de Homero, la de Hesíodo, la de Píndaro, según la cual el poeta sólo es portador de las palabras de la Musa. En esta concepción se inserta el poema filosófico de *Parménides*.

138 El tema de la literatura y la poesía fue debatido en Grecia. Véase el fantástico *Encomio de Helena* del sofista Gorgias, donde se afirman ideas tan profundas como «la palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión [...]. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia», en A. Melero Bellido, 1996, págs. 206-207. Con la poesía total, Gorgias se está refiriendo a la tragedia: el tema de la literatura también lo trató Platón en el *Fedro*, y Aristóteles en la *Poética* y en la *Retórica*.

139 Dos distritos atenienses, donde había gimnasios, instalaciones deportivas en las que se reunían los jóvenes.

140 La conversación tiene lugar en una palestra de nueva construcción.

141 Véase cómo Platón sublima teóricamente temas humanos, como la amistad *(philía)* y el amor *(érōs)*. Dignifica filosóficamente, porque los conceptualiza, los momentos de la vida. Es Platón el primero que inicia la idea hegeliana de que la vida es la historia hecha conceptos. Platón eleva a cultura y literatura la vida.

amistad se da entre semejantes, que si entre contrarios (se barajan las teorías de Empédocles, de Heráclito y de Hesíodo), pero el diálogo queda sin respuesta. Es un diálogo aporético. Guthrie[142] incluye una oportuna «Nota adicional: Aristóteles y el *Lisis*», donde nos recuerda cómo el Estagirita ha aclarado muchas de las confusiones del diálogo que nos ocupa. En su *Ética* (libro VII) analiza el término *philía* y semejantes, concluyendo que hay tres clases de amistad. Hay la que busca una utilidad futura y la amistad por puro placer; a estas dos las denomina amistades accidentales, porque no se ama al amigo por sí mismo sino porque le proporciona provecho o placer; por eso, esas amistades son frágiles. En tercer lugar hay una amistad que es considerada perfecta: es la de aquellos que se asemejan porque son buenos. Cada uno ama al otro por sí mismo y por su bondad, y mientras ésta dura, dura la amistad.

Cármides[143] *(o de la* sōphrosynē, *la sabiduría moral)*

Sócrates cuenta que viene de la batalla de Potidea[144] y que se alegra de volver a las distracciones que solía: callejear, discutir, dialogar, filosofar. Cuando se encuentra de nuevo con sus amigos y discípulos en la palestra,[145] se ponen a discutir sobre el significado de la palabra *sōphrosynē*.[146] Los dialogantes son Critias, el bello Cármides y Sócrates.

---

[142] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 154.

[143] Cármides era hijo de Glaucón y hermano de la madre de Platón, Perictione. Formaba parte del círculo socrático y platónico. Fue miembro, como su primo Critias, del gobierno de los Treinta Tiranos. Murió en el 403 a.C., en lucha final contra los demócratas.

[144] Pocas veces salió Sócrates de Atenas. Una de ellas, cuando fue a luchar para someter a la enemiga ciudad de Potidea, aliada de Esparta.

[145] Pórtico donde se reunían los jóvenes para hacer ejercicios y juegos y conversar.

[146] Todas las palabras-concepto, y, sobre todo, las éticas, morales y estéticas son difíciles de traducir, porque sus significados surgen de la sociedad, que es cambiante, pero retienen conglomerados heredados, y por eso también cambian dialécticamente. W. K. C. Guthrie (1988, vol. IV, pág. 158 y nota 152) expresa la dificultad de traducir la palabra a una lengua moderna, pero dice que «si hay que emplear una, la menos inadecuada es probablemente autocontrol (*self-control*) o, en ciertos contextos, autodisciplina (*self-discipline*)». Y en la nota escribe: «unos cuantos intentos de traducción a lenguas diferentes pueden resultar, sin embargo, iluminadores. Cicerón la traduce por *temperantia, moderatio, modestia* o *frugalitas* (*Disputaciones tusculanas*, III, 8-16). Tenemos, así, *sagesse* (Croiset), *Sittsamkeit und Selbsbeherrschung* (Wilamowitz), *Selbstbescheidung* (Gauss), *Besonnenheit* (Horn, Witte, Ebent), *Mässigkeit* (Classen), *soberness* (Burnet), *self-control* (Cornford y otros; Grube añade *moderation*), *temperance* (Jowett). La última traducción, no muy exacta, es probablemente la más común en inglés».

Se ofrecen seis definiciones, que Sócrates va refutando; la primera es contención, sosiego, porte en el actuar; la segunda *aidós*, algo como el honor; la tercera, dedicarse cada uno a lo suyo; la cuarta, hacer cosas buenas; la quinta, conocerse a sí mismo; la sexta, el conocimiento del bien y del mal.[147] El pegajoso Sócrates (tábano se autodenomina en *Apología*, que aguijonea, como el insecto lo hace a los caballos, a la ciudad de Atenas para que espabile y mejore) logra que ninguna definición sea satisfactoria; con lo cual se trata de un diálogo aporético. En todo caso, parece que la virtud de la *sōphrosynē* es un saber sobre uno mismo, sobre su conducta, y el dominio y control racional de sus actos. La creencia socrática es que la virtud es saber, un raciocinio que genera el dominio de sí. El círculo socrático y platónico era aristocrático, y las definiciones de la *sōphrosynē* que se barajan en este diálogo representan un mundo, cuyo exponente es el control personal, que es el contenido estético de los actos, aunque esos actos sean tan execrables como los que cometieron Critias y Cármides.

Hipias Menor (o de lo falso)

Platón escribe dos diálogos con el nombre del gran sofista Hipias:[148] el *Hipias Menor* y el *Hipias Mayor*, distinción debida, al parecer, a la mayor o menor longitud.[149] A propósito de Hipias, afamado intelectual de la época, Platón efectúa una dura crítica del saber de los sofistas. Hipias había pronunciado una conferencia sobre los poemas de Homero, la *Ilíada* y la *Odisea*, en la que afirmaba que el primero era más bello que el segundo, puesto que mejor era Aquiles que Ulises, habiendo mostrado a Aquiles como el mejor de los griegos, por valiente y veraz, a Ulises como el más astuto por falso, a Néstor como el más sabio. Como Homero ya no puede hablar, se entabla una discusión entre Sócrates e Hipias. Es famosa la teoría socrática de que nadie hace el mal voluntariamente, sino por desconocimiento, y que el que conoce

---

[147] Algo así como el conocimiento como fundamento del actuar. El actuar bien se basa en el conocimiento del bien.

[148] Hipias de Élide, de finales del siglo v a.C. De gran memoria y agilidad mental, buen retórico y embajador, muy a menudo, de su ciudad en Atenas, se había hecho famoso y acaudalado. Escribió mucho y dictó numerosas conferencias, muchas de las cuales versaban sobre la literatura épica de Grecia. Platón nos lo presenta como un sofista de hojarasca, petulante y poco profundo filosóficamente, a diferencia de Protágoras, Pródico y Gorgias, a quienes el Académico confería mayor enjundia filosófica.

[149] Aunque también ya desde la Antigüedad se consideró de mayor calidad filosófica y literaria el *Hipias Mayor*.

la justicia es justo (*Gorgias*, 460a-c). Sócrates comete la falacia de hacer una analogía de la justicia con las artes, los saberes técnicos y los oficios. El que aprende medicina, música, arquitectura, pintura, etc., es médico, músico, arquitecto, pintor; por lo tanto, el que ha aprendido qué es la justicia es justo (bajo el principio de que quien ha aprendido algo se identifica, adquiere la esencia, la condición de lo aprendido).[150] Pero entonces vienen las paradojas: el que sabe matemáticas es sabio en cuanto las conoce y conoce la corrección de las operaciones, pero también es sabio si hace las operaciones mal (el que no sabe matemáticas se equivoca por desconocimiento); aplicado este razonamiento a la justicia, Sócrates diría que el que es capaz de hacer el mal voluntariamente, sería el mejor. Conclusión, a todas luces, escandalosa. ¿Cómo explicar estas paradojas? Citemos a Guthrie:

> Una cosa que sabemos con certeza acerca de Sócrates es que afirmaba que la virtud es saber y que toda acción injusta es involuntaria. Es igualmente cierto, por consiguiente, que cuando dice, al final del *Hipias*, que quien peca voluntariamente, *si existe*, no es otro que el hombre bueno, todo el énfasis recae sobre la condición. Tanto Sócrates como Platón saben que *no existe*, e Hipias ha caído en la trampa desde el principio hasta el final. Sócrates añade que, «por el presente» *(nûn ge)*, ése es el resultado que parece deducirse de la argumentación (la cual es falaz en varios sentidos), pero él, como Hipias, tampoco quiere aceptarlo. ¿Por qué hizo Platón este planteamiento? Es obvio que no apreciaba a Hipias (al cual debió de conocer personalmente, a diferencia de Protágoras) y se divirtió describiendo su desconcierto a manos de un Sócrates no demasiado escrupuloso.[151]

---

[150] Los conceptos morales, estéticos y políticos no son como los de las ciencias. La psicología es compleja porque lo es el ser humano. Sócrates con su intelectualismo moral no vio bien la antítesis entre razón y pasión en la vida del ser humano. «En un período dominado por el racionalismo y el frío cálculo, de los cuales el propio dramaturgo [Eurípides] no estaba exento, el poeta filósofo brinda a los espectadores ilustrados, y quizás entre ellos a su admirador Sócrates, la imagen de la impetuosa Medea, a fin de que duden y vacilen, aunque sea por unos momentos, en su firme convicción de que la razón humana es capaz de dominar las infinitas pasiones que se debaten continuamente entre las almas de los hombres. Les recuerda que sí, que son muy atractivas todas esas disertaciones sobre el control y la moderación de los hombres sabios, pero que la realidad de la vida evidencia en muchas ocasiones que la erupción de los sentimientos no puede ser dominada siempre por la razón.» (Eurípides, *Tragedias* [introducción, traducción y notas de A. Medina González, y J. A. López Pérez], Madrid, Gredos, 1977, «Introducción general», pág. 25.)

[151] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 194.

Hipias Mayor (o de lo bello)

El *Hipias Mayor* es de longitud casi doble que el menor (de ahí posiblemente la diferencia de títulos). Después de una larga ausencia, habiéndose ocupado en diversas misiones diplomáticas en varias ciudades de la Hélade, en representación de su *pólis* Élide, regresa Hipias a Atenas y se encuentra con Sócrates, iniciándose entre ellos una conversación en torno a las cosas bellas y a lo bello. Al comienzo del diálogo, Sócrates hace una irónica caricaturización de Hipias en particular, y de varios aspectos de la sofística en general, como el cobro de honorarios por sus lecciones. La agresividad para con Hipias parece exagerada (no en vano le dedica Platón dos diálogos para vapulearlo por partida doble); Platón debía de ver en él a uno de los sofistas más vacuos, vanidosos y superficiales. El tema del diálogo es el intento de definición de lo bello. Como no se llega a una solución definitoria positiva, se trata de un diálogo aporético. Los dialogantes son dos, Hipias y Sócrates, pero en realidad son tres, porque Platón, sutil literato, desdobla a Sócrates, quien dice que tiene un amigo, también sutil lógicamente, pero un tanto impertinente, que le preguntó si sabía qué era lo bello. Sócrates dice: «Puesto que tú me animas, me voy a convertir lo más posible en ese hombre y voy a intentar preguntarte» (*Hipias Mayor*, 287b). Sócrates dice «que se va a convertir en otro hombre» y le va a preguntar, en este caso sobre qué es la belleza y lo bello.

> Y al lado de los dos personajes que viven y hablan en el diálogo, es apasionante la figura de este personaje simbólico, intratable y mal educado —en el fondo, una cara independiente del propio Sócrates, desgajada de su personalidad fenoménica, que intensifica el dramatismo de la acción dialogada—, que no le deja nunca, ni le permite que descanse en unas opiniones mal entendidas, deficientemente analizadas y demostradas.[152]

Sócrates pregunta a Hipias sobre la belleza, no sólo sobre las cosas bellas, sino sobre aquello bello, la esencia que subyace a las cosas bellas y que hace que ellas sean bellas por la presencia de lo bello. Hipias propone varias definiciones que Sócrates va rechazando como insuficientes. Concluye Sócrates: «Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: "Lo bello es difícil"». (*Hipias Mayor*, 304e.)[153]

---

[152] Francisco de P. Samaranch, «Preámbulo a *Hipias Mayor*» en Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1979, pág. 116.

[153] Por belleza no se ha de entender sólo la corporal, física, sensible, sino también la de las costumbres, la de las leyes, la de las acciones, la de las almas, la de las institu-

Laques (o del valor)
En este diálogo, modelo de los de juventud o socráticos,[154] se intenta definir la *andreía* (el valor). En un gimnasio de Atenas tiene lugar la representación de una *hoplomachía* (simulación de un combate de hoplitas, cuerpo militar popular). Asisten Lisímaco, hijo de Arístides el justo; Melesias, hijo de un jefe del partido aristocrático, contrario a Pericles; también los famosos estrategos (generales) Laques y Nicias, y por supuesto Sócrates. Laques fue abatido en la batalla de Mantinea (418 a.C.) Por cierto, Laques elogia el comportamiento militar de Sócrates, pues juntos combatieron en la retirada de Delión, en 424 a.C.[155] Laques representa un carácter valiente y noble pero un tanto simple, poco sutil. El otro es Nicias, el gran general ateniense, tanto desde el punto de vista militar como de probo ciudadano, hombre culto que encarga la educación musical de su hijo a Damón, discípulo de Pródico.[156] La *andreía* no se puede analizar individualmente, pues es parte de la *aretḗ* (virtud) en general. Laques afirma que el valor es temperamento, algo que no tiene que ver con lo racional. El valor —dice Nicias, espoleado por Sócrates— tiene que ser una parte de la *epistḗmē*; pero tampoco Nicias sabe explicarlo bien. «Queda así en evidencia que ninguno de los dos famosos estrategos puede dar razón de esa virtud por la que parece que destacan entre los atenienses.»[157]

Protágoras (o de los sofistas)
Protágoras, el último de los diálogos socráticos pero de extensión mayor y más desarrollado en sus temáticas, trata un tema que en su formulación lo acerca ya al *Menón*, al *Eutidemo*, al *Gorgias* y al *Menéxeno*. ¿Son enseñables las diversas virtudes, como por ejemplo la virtud política? No, si no sabemos *qué es* la virtud.

---

ciones. El *Banquete* profundizará y clarificará estas ideas. Hay un debate intenso entre los platonistas sobre si en el *Hipias Mayor* aparece ya la teoría de las Formas (de las Ideas). Para este tema, *vid.* W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 185-188.

154 «El *Laques* presenta las características de los diálogos de la primera época de Platón: extensión breve, estructura dramática sencilla, final aporético y discusión sobre un tema ético.» («Introducción» al *Laques*, C. García Gual, en Platón, *Diálogos*, 9.ª ed., Madrid, Gredos, 1981, vol. I, pág. 445.

155 C. García Gual, a la vista de las fechas, cree que el diálogo tuvo lugar hacia 420 a.C.

156 La sofística culta e ilustrada.

157 C. García Gual, «Introducción al *Protágoras*», en Platón, *Diálogos*, 9.ª ed., Madrid, Gredos, 1981, vol. I, pág. 448.

> Podemos considerarla [esta obra], con Nestle, como el último de los diálogos socráticos, en el sentido de que, a pesar de llevar la argumentación más allá que los otros, mantiene la «pura terrenalidad» de la actitud socrática y no muestra ningún indicio de los intereses matemáticos, metafísicos y escatológicos que vinculan a Platón con los pitagóricos, y que es razonable pensar que se desarrollaron a raíz de su primer viaje al Sur de Italia, a Sicilia. Por esta razón lo situó Nestle en el grupo inicial y lo separó nítidamente del *Gorgias* y del *Menón*.[158]

La introducción es sensacional, literaria y psicológicamente. Sócrates cuenta a un amigo que, la noche anterior, Hipócrates[159] aporreó la puerta de su casa diciéndole que el gran sofista Protágoras de Abdera había venido a Atenas y se hospedaba en casa del rico Calias, y que fueran a verle y a escuchar sus enseñanzas. En el camino, Sócrates pregunta a Hipócrates qué es y qué enseña un sofista; ante el entusiasmo del joven, Sócrates lanza la primera andanada: «viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma» (*Protágoras*, 313c).[160] Llegan a casa de Calias y se encuentran el siguiente panorama:[161] Protágoras paseando por el vestíbulo, Hipias de Élide instalado en un alto asiento y Pródico, todos rodeados de sus respectivos discípulos; por otro lado, en torno a Sócrates se hallan sus seguidores habituales: Alcibíades, Critias, Hipócrates. (¡Vaya personajes! *Vid.* J. Solana Dueso, *Ciudadano Sócrates.*) El cuadro es de un impresionismo fascinante.[162] Protágoras afirma que él enseña la ciencia política *(téchnē politikḗ)*, y que hace buenos ciudadanos a los habitantes de la *pólis.*[163]

---

158 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 210.

159 No tiene nada que ver con el famoso médico griego.

160 Sobre las variadas definiciones negativas de la sofística, véase el posterior diálogo platónico, el *Sofista*, 223c-224e y 231d.

161 De la traducción de C. García Gual.

162 «En ningún otro diálogo ha puesto Platón tanta atención en éstos [escenario y personajes] ni ha logrado un éxito tan brillante como el logrado aquí en el despliegue de sus facultades expresivas de representación. Aunque el *Protágoras* no transmitiera ninguna lección filosófica, seguiría siendo una soberbia obra literaria. No basta con leerla por encima: debe leerse de principio a fin. A medida que escuchamos en sus páginas las palabras de algunas de las más notables figuras de la gran generación, en sus actitudes más características comprendemos que no tenemos ya necesidad alguna de preguntar por qué se decidió Platón a escribir, a pesar de su desprecio de la palabra escrita, ni por qué, precisamente por esta razón, eligió la forma dialogada.» (W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 211.)

163 Sócrates argumenta que la *téchnē politikḗ* es parte de la *aretḗ* (la virtud, en general), y pregunta: ¿puede enseñarse?

Protágoras afirma que la *areté* es enseñable y, por tanto, también la *téchnē politiké*, tal como hacen él y otros sofistas, y pasa a demostrarlo con una *epídeixis*,[164] un mito que es una reinterpretación del de Prometeo,[165] donde explica el origen de la civilización y cómo la historia es un proceso de perfeccionamiento, donde los hombres son capaces de convivencia civilizatoria, sobre todo si son mejorados mediante una adecuada enseñanza (la que se atribuían los sofistas).[166] Sócrates no comulga con esa tajante afirmación protagorea de la enseñabilidad de la virtud política, ni tampoco con su manera «macrológica» de argumentarla, por lo que le reclama discutir «braquilógicamente» (de *brachylogía*, discurso breve) por medio de preguntas y respuestas cortas: el método dialéctico, la famosa mayéutica socrática. Pero antes, Sócrates quiere demostrar al abderita que también él es capaz de declamar una *epídeixis* «macrológica», comentando un poema del poeta Simónides de Ceos, aunque ahí no radica el verdadero saber.[167] Hay que volver a las preguntas y respuestas. Ahora es Sócrates quien afirma que la virtud *(areté)* se ha de fundamentar en el conocimiento; es, por tanto, una ciencia y es enseñable. Protágoras no lo tiene claro; con lo cual se han invertido las posiciones iniciales. La inversión paradójica no lo es en el fondo,

> [...] pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con ese nombre, si fuera lo que aquél enseña a sus alumnos, con toda seguridad no sería ciencia, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, si fuese ciencia intuitiva de los valores y del bien, se la podría enseñar, aunque es evidente que Protágoras no sería capaz de hacerlo.[168]

¿Quién lo hará? El filósofo.

---

[164] Exhibición retórica u oratoria, discurso de aparato, género literario-pedagógico muy extendido entre los sofistas. Necesariamente era un *discurso largo*, en griego *makrologúa*.

[165] Sobre el mito de Prometeo y las diversas versiones que en Grecia hubo, la de Hesíodo, la de Esquilo y la de Protágoras, véase el documentadísimo libro de C. García Gual, *Prometeo, mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1980.

[166] Hay que recordar que en la época de la gran democracia periclea estos temas eran de rabiosa actualidad.

[167] «Con la mayor habilidad parodia así uno de los procedimientos habituales de la sofística. Los poetas habían sido los primeros educadores de los griegos, antes de que los sofistas pretendieran asumir su relevo. La enseñanza moral del texto de Simónides es distorsionada por los manejos exegéticos de Sócrates hasta extremos de notoria paradoja.» C. García Gual, 1981, pág. 498. Éste es un recurso innoble al que Sócrates-Platón apela(n) con frecuencia. *Vid. Fedro.*

[168] *Ibid.*, págs. 493-494.

Diálogos de transición (388-385 a.C.)

Gorgias (o de la retórica)[169]
Es un diálogo que analiza las entrañas, los recovecos y mecanismos del poder político, que son universales, pues son la esencia de lo humano; Platón los analiza desde su circunstancia, que es igual a todas, salvadas las mínimas diferencias epocales. Por eso, Dodds escribió que «el *Gorgias* es el diálogo más moderno de los diálogos de Platón».[170] Hay que distinguir entre la fecha de composición del diálogo y la fecha en que sitúa su acción. Parece que el diálogo fue escrito por el Académico poco después del 387 a.C., tras su primer viaje a Sicilia. Platón hizo varios viajes a Sicilia. Allí había un tirano ilustrado que decía conocer los escritos de Platón, y éste pensó que un tirano podía imponer, efectivizar, hacer realidad un régimen de absolutismo ilustrado basado en lo que, poco después, fue su obra la *República.*[171]

Algunos creen que Platón quiso defender apasionadamente (pues apasionado es este diálogo) por segunda vez (la primera, obviamente, fue la *Apología de Sócrates*) a Sócrates, arremetiendo contra el retórico

[169] El *Gorgias* inicia una serie de diálogos que se han agrupado como diálogos de la época de transición (388-385 a.C.), que son *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Crátilo* y *Menéxeno*. Platón ya ha hecho el primer viaje a Sicilia (388-387 a.C.); a su regreso funda la Academia (387 a.C.). Comienzan, pues, a aparecer los temas pitagóricos, como la preexistencia y la inmortalidad del alma.

[170] E. R. Dodds, *Gorgias: A revised text with introduction and commentary*, Oxford University Press, 1959. Tanto J. Calonge en su «Introducción» (pág. 22) a su traducción del *Gorgias* (Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983) como Guthrie (1988, vol. IV, pág. 277), consideran decisiva la edición de Dodds. Escribe Guthrie: «Nadie puede escribir sobre este diálogo sin reconocer una deuda con el comentario ejemplar de E. R. Dodds»; y J. Calonge añade: «La edición de Dodds ofrece rico material, sobre todo en lo referente al texto y traducciones. La introducción y las notas de dicha obra presentan un copioso y, diríamos, exhaustivo arsenal de citas, ensayos, estudios y todo tipo de referencias sobre este diálogo. Un conocimiento detallado de todo lo referente al *Gorgias* no es posible sin el auxilio imprescindible del libro de Dodds».

[171] En la Academia, fundada por Platón en el 387 a.C., se formaba a los ciudadanos excelentes, los destinados a gobernar la *pólis*, los *árchontes*. Se trataba de un sistema elitista, que era una pretendida alternativa a la democracia ateniense. Allí recibían la mejor educación los que, a los 55 años, serían los filósofos-reyes. En la Academia estuvo Dión, que era sobrino de Dionisio, tirano de Siracusa (Sicilia). En Tarento, Platón conoció a los pitagóricos, especialmente al filósofo-rey y geómetra, Arquitas, que tanto le impresionó y que pudo fungir de modelo del filósofo-rey. En este diálogo aparecen motivos pitagóricos, como el mito escatológico del final, donde se habla del destino del alma tras la muerte (493a-c).

Polícrates, que había escrito una *Acusación a Sócrates*.[172] Guthrie sostiene que el apasionamiento de Platón en este diálogo puede deberse a su desengaño con la política ateniense, como puede verse en las confesiones de su autobiografía, la *Carta VII*.

La acción del diálogo podría situarse entre los años 427 y 405 a.C., dado que en la primera fecha Gorgias viajó por vez primera a Atenas como embajador de su ciudad y, también, se hace mención del proceso a los generales de las Arginusas, que tuvo lugar en el 406 a.C.[173] ¿Cuál es el trasfondo histórico-político de este diálogo? Sócrates-Platón (sabemos ya, a estas alturas, que Platón utiliza a Sócrates como el interlocutor principal; pero es difícil deslindar lo que es pensamiento socrático del platónico) critican inmisericordemente toda la política ateniense que arranca con el final de las guerras médicas, libradas contra los persas, con victoria de Grecia, el gran desarrollo económico y político de Atenas (la pentecontecia y la democracia), y concluye en el desastre tras la guerra del Peloponeso (año 404 a.C.), la instauración de los Treinta Tiranos (entre los que se encuentran, como dijimos, dos familiares de Platón: Critias y Cármides) y, luego, la reinstauración con Trasíbulo y Trásilo de la democracia, que condena a Sócrates a beber la cicuta (año 399 a.C.). Platón está en contra de la democracia y especialmente en contra del hombre que la llevó a las más altas cotas, Pericles. Platón era un absolutista ilustrado y aborrecía la democracia.[174] En la *República* despliega con amplitud y claridad su ideario político. En *Leyes* (759b) y la *República* (558c) distingue entre igualdad aritmética y geométrica; la primera consiste en repartir a todos por igual; la segunda, según la excelencia de las personas. La apuesta platónica por la igualdad geométrica implica negar la esencia de la democracia, tanto la ateniense de Pericles,[175] en la que los sorteos

---

[172] Por mucha literatura generada a favor de Sócrates, comenzada por Platón y Jenofonte, Polícrates recordó lo obvio: Sócrates era amigo y educador de oligarcas, tiranos y enemigos de la democracia: Critias, Cármides y Alcibíades, entre otros. *Vid.* J. Solana Dueso, 2008.

[173] Pero como muy bien afirma J. Calonge, en su «Introducción» al *Gorgias* (1983, págs. 14-15), los diálogos de Platón son obras literarias; las escenas, fechas y pensamientos pueden ser interpretaciones imaginativas, siendo su esencia verdadera, pero no necesariamente sus coordenadas espaciotemporales.

[174] No es excusa, como sostienen algunos, que odiase aún más a la tiranía (como puede verse en la *República*), pues lo grave es que pensaba que la democracia conduce a la tiranía.

[175] Véase la bellísima descripción de la democracia ateniense que hace Pericles en la *Oración fúnebre*, transmitida por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*.

eran la base para participar en las instituciones, como la moderna, que reza: un hombre, un voto. Sobre este trasfondo Platón escribe el *Gorgias*.

En un lugar indeterminado, posiblemente un gimnasio, después de que Gorgias hubiera pronunciado uno de sus discursos propios de los sofistas, Sócrates entabla una discusión con el gran rétor, con Polo y Calicles. En respuesta a Sócrates, quien le pregunta qué es la retórica, puesto que él es un afamado sofista retórico, Gorgias responde que la retórica es un arte tan excelso que puede convencer al enfermo para que acepte un tratamiento más que el propio médico (¿sería una anticipación de los psicoanalistas actuales?); la retórica es la persuasión por la palabra que puede arrastrar a la asamblea o a un jurado a adoptar una importante decisión política. Sócrates distingue entre ciencia y creencia; no puede haber ciencia verdadera y falsa, la ciencia siempre es verdadera, pero la creencia no es apodíctica, necesaria; es contingente, y a veces es verdadera y a veces es falsa, es decir, un orador puede orientar a alguien sabiendo que lo que dice es falso o injusto. Sócrates, por el contrario, afirma que el que conoce la justicia es necesariamente justo y que nunca obrará injustamente.[176] Si lo que pretende el orador es enseñar, a sabiendas, lo injusto, debe ser duramente criticado. El mayor mal es cometer injusticia, más que recibirla.[177] Gorgias cede el testigo, y ahora éste es el tema de discusión entre Sócrates y Polo. Si somos injustos, lo mejor es librarnos de la injusticia mediante el castigo. ¿Para qué sirve, entonces, la retórica? Debería utilizarse para acusar a los malos, que así podrían liberarse, por el castigo, de la injusticia. Pero aquí irrumpe Calicles,[178] que se aterroriza de la chocante y escandalosa teoría socrática y desea contrarrestarla por absurda (481b-523a). Calicles distingue entre naturaleza *(phýsis)* y ley *(nómos)*, y afirma que por naturaleza es peor,

---

[176] Es la famosa teoría del intelectualismo moral de Sócrates.

[177] La tesis más importante y radical de Sócrates.

[178] Calicles pregunta a Querefonte: «Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?». Y Querefonte responde: «Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, nada mejor que preguntarle a él mismo», y Calicles: «Por los dioses, estoy deseando hacerlo» (de la traducción de J. Calonge, *op. cit.*, 481b). De Calicles no tenemos más referencia que la de Platón en este diálogo. Hay, entonces, que preguntarse si es un personaje histórico o un nombre inventado para poner en su boca una teoría que ciertamente estaba muy extendida en su época. Lo importante es, sin embargo, que Platón nos pone ante la vista una teoría, la famosa de la ley del más fuerte, que es universal (véase la resonancia que tuvo en Nietzsche) y que critica con dureza.

más feo, sufrir injusticia; por ley, cometerla. Merece la pena citar literalmente la tesis de Calicles:

> Los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores.
>
> Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. *Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso, más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más.* (*Gorgias*, 483b-d [la cursiva es mía].)

Sócrates contradice y retuerce los argumentos de Calicles diciendo que la moderación es mejor que la vida desenfrenada del más fuerte. No es lo mismo el placer que el bien, y hay placeres buenos y placeres malos (499b). La conclusión de Sócrates es que la moderación es justicia y el hombre justo es feliz. Es mejor dedicarse a la filosofía que a la política, como predicaba Calicles. Las valoraciones en una y otra son muy diferentes.

> La verdadera política, según Sócrates, es la que él ejercita, pero como no trata de agradar, sino de procurar el mayor bien a los ciudadanos, le sería muy difícil defenderse si su vida corriera peligro. Pero la muerte se puede soportar fácilmente, cuando no se ha dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres.[179]

El diálogo finaliza con un mito escatológico,[180] el juicio que en el Hades tiene lugar ante los jueces Minos, Eaco y Radamante. La verdadera vida es la que existe tras la muerte, y para acceder a ella se ha de pasar por el verdadero juicio.

---

[179] J. Calonge, «Introducción» al *Gorgias*, 1983, pág. 19.

[180] El primero de los mitos escatológicos, que seguirán, más sofisticados, en el *Fedón* y en la *República*.

En el proyecto para alcanzar la mayor felicidad hay que tener en cuenta una vida futura donde se invertirán los valores de ésta, y que, en consecuencia, el buen estado de la parte inmortal que hay en nosotros debe ser nuestro interés prioritario, por lo que tendríamos que ser sabios para sufrir la injusticia antes que cometerla y dar la bienvenida al castigo como cirugía del alma.[181]

Menéxeno (o la oración fúnebre)[182]

El *Menéxeno* es una broma, una parodia de ironía destructiva de los epitafios o discursos fúnebres tradicionales que se pronunciaban en honor de los soldados muertos en las guerras en defensa de la patria. Dado el odio que Platón tenía al imperialismo talasocrático democrático ateniense de Pericles y a los relatos que generaba, no es descabellado suponer que en este diálogo esté criticando la hermosa *Oración fúnebre* del estratego ateniense.[183] El interlocutor de Sócrates es un efebo de distinguida familia, Menéxeno, quien le cuenta que el consejo de la ciudad va a escoger pronto al orador que se encargará del discurso fúnebre.[184] Sócrates se burla de «los hacedores de oraciones fúnebres» y le dice a Menéxeno que esos discursos son fáciles de componer. Así, su maestra de retórica, Aspasia de Mileto, la cortesana filósofa que llegó a ser mujer de Pericles, le recitó una oración fúnebre que él ahora, Sócrates («tal vez te burles de mí, si, viejo como soy, te produzco la impresión de que aún jugueteo como un niño» [*Menéxeno*, 236c]), le va a reproducir detalladamente. Al recitar Sócrates una oración que atribuye a Aspasia, Platón lanza una burda y malintencionada crítica a Pericles, pues es como decir que su bellísima *oración fúnebre* la hubiera escrito una mujer; y ya sabemos en qué consideración se tenía en la antigua Grecia a la mujer, ¡y más, si antes había sido meretriz! Platón critica al pueblo

181 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 296.

182 Para ampliar conocimientos recomiendo la espléndida introducción y la traducción del *Menéxeno* de E. Acosta Méndez en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983.

183 Transmitida por Tucídides, en el libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Se trata de un bellísimo discurso en el que se percibe un fuerte humanismo y en el cual se reflejan las altísimas cotas de civilidad que había alcanzado la democracia ateniense en la época periclea.

184 Serán escogidos Arquino o Dión. Arquino, junto con Trasíbulo y Trásilo, fue uno de los restauradores de la democracia ateniense tras la caída de la tiranía de los Treinta Tiranos.

ateniense porque se deja llevar por la fatua persuasión de los discursos fáciles de los políticos en vez de hacerlo por la verdad de la filosofía; pero también critica a los realizadores de esos discursos por su engolamiento y por su exageración, por sus tópicos, por la no espontaneidad, etc. Es decir, según Platón, son panfletos ideológicos. Pero para panfleto el *Menéxeno*, que, además de la innoble ironía, contiene mentiras evidentes. Francisco de P. Samaranch escribe sobre el contenido de este diálogo:

> Hay, también, evidentes alteraciones de los hechos y burdas mentiras. No es verdad, por ejemplo, que nadie ayudara a los atenienses en Maratón —420c—, no es verdad que en la guerra de Arquidamos todos los griegos se hubieran coaligado contra Atenas; tampoco lo es que el desastre de Sicilia fuera debido a la imposibilidad en que se viera Atenas de mandar refuerzos: estos refuerzos fueron enviados, y pese a ello, Atenas fue derrotada vergonzosamente. Y así podríamos ir siguiendo.[185]

Eutidemo (o el discutidor)

La acción del diálogo, es decir, el escenario de la conversación habida, y en el diálogo narrada, debió de tener lugar entre el 420 y el 404 a.C.[186] en el vestuario del gimnasio del Liceo, el mismo del *Lisis*. El tema es uno de los clásicos de estos diálogos aún tempranos: la educación, en este caso la de los hijos de Critón, pero sobre todo la del distinguido y bello joven aristócrata Clinias, nieto de Alcibíades, el viejo, y primo del famoso Alcibíades y, cómo no, amigo de Sócrates. A Clinias le acompaña su amante, Ctesipo, un joven demasiado impulsivo y vehemente en las discusiones. Así, los protagonistas de las conversaciones son Critón y Sócrates, que mantienen un diálogo inicial (271a-275c); luego intervienen los vanidosos sofistas Eutidemo y Dionisodoro; entre todos ellos se entablan diversas conversaciones, con dos exhortaciones o protrépticos socráticos.[187] La finalidad del diálogo consiste en convencer a Clinias de que ha de dedicarse a la filosofía, a saber, ejercitarse en el conocimiento y asimilar la excelencia y la virtud *(aretḗ)*. Se con-

---

[185] «Introducción» a su traducción del *Menéxeno*, en Platón, *Obras completas*, 4.ª ed., Madrid, Aguilar, 1974, págs. 416-417.

[186] «La fecha dramática» es la expresión que constantemente utiliza Guthrie, aludiendo con ello a la estructura trágica de los diálogos.

[187] *Vid.* F. J. Olivieri, en la «Introducción» a su traducción del *Eutidemo*, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, pág. 196.

traponen dos métodos de enseñanza: el vacuo y superficial de la erística,[188] que pretende enseñar la virtud en un tiempo corto, y la dialéctica socrática, parsimoniosa, paciente, bondadosa y más eficaz. Los sofistas plantean falacia tras falacia, que Sócrates ridiculiza. Parece que Platón desea criticar a estos sofistas como seguidores de Hipias, Gorgias y Protágoras, y también a Antístenes; es decir, a todos los que construían paralogismos, argumentaciones sobre las palabras, pero sin penetrar en los significados ni en las cosas. Pero algunas falacias son serias y se remontan a Parménides y su entorno (Zenón de Elea), falacias que el propio Platón intentará solucionar en diálogos posteriores, como el *Sofista*. Así, por ejemplo, qué es el *ser* predicativo y cómo se diferencia del existencial (283d-284c), los diversos significados del ser y del no ser (que Aristóteles se encargará de solucionar brillantemente en los libros IV y V de la *Metafísica*), la confusión de lo relativo con lo absoluto (293c-295e), las provenientes del principio de no contradicción (298c). El diálogo concluye que el método socrático es más eficaz, filosófica y moralmente, que el tramposo de los sofistas, pues nos muestra que para ser feliz hay que conocer los bienes y los medios para conseguirlos, pero también hay que saber usarlos. Sólo se logra con el conocimiento del alma, de sus deseos, anhelos, capacidades y potencialidades de expansión y autocontrol.

Menón (o de la virtud)

Los interlocutores del *Menón* son, por supuesto, Sócrates, Menón (bello y rico joven de Tesalia, interesado en la filosofía y que había sido discípulo del gran sofista Gorgias), un esclavo servidor de Menón, y Ánito, el famoso y rico negociante ateniense, del partido democrático que luchó contra los Treinta Tiranos y que, junto a Trasíbulo y Trásilo, reinstauró la democracia en Atenas; fue, además, el alma de los acusadores de Sócrates en el 399 a.C. La acción dramática del diálogo debió de tener lugar a principios del 402 a.C.; su escritura, después del 387 a.C., al regreso de Platón de la Magna Grecia, ya que aparecen las doctrinas órfico-pitagóricas de la inmortalidad y la transmigración de las almas y del conocimiento como reminiscencia o recuerdo *(anámnēsis)*, doctrinas que debió de aprender de los pitagóricos en su estancia en Sicilia y en el resto del sur de

188 De *éris*, disputa, en alusión a las disputas verbales superficiales, que no van al fondo de los asuntos.

Italia.[189] El tema del diálogo está planteado con claridad y nitidez por Menón, justo al inicio:

> Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo? (*Menón*, 70a.)

Sócrates responde que nunca ha encontrado a nadie que supiese con exactitud qué es la virtud. Le fija a Menón las condiciones de la búsqueda: hay que hallar la esencia, lo común de las muchas manifestaciones parecidas. Menón ofrece varias respuestas que no son satisfactorias, pues queriendo definir la virtud, define varias clases de virtud, bien la capacidad de mandar, ora el deseo de las cosas bellas, etc.; define virtudes particulares, pero Sócrates le pide la esencia de la virtud, es decir, conocer *qué es* algo *(tì estìn)*, que no es lo mismo que conocer *cómo es* algo (*poîon estín*; esto último Aristóteles lo aclara con precisión de bisturí). Vemos acciones y manifestaciones que creemos que son virtuosas, pero ¿cómo conocemos la virtud si no sabemos qué es su esencia, su *eîdos*?[190] Platón recurre a un expediente de corte religioso: la reminiscencia. El alma es inmortal, es decir, preexistió antes de su inserción en la materia, creando un cuerpo; en el mundo perfecto, extraespaciotemporal, conoció las

---

[189] W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* [trad. de Juan Valmard], Buenos Aires, Eudeba, 1970, pág. 167, sostiene que aquí se asiste a la presencia de aspectos órfico-pitagóricos. «Pero también lo dice Píndaro, y muchos otros de los poetas divinamente inspirados [...] afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que, a veces, termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y por eso es por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

> Perséfone el pago de antigua condena
> haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
> el alma de ellos devuelve nuevamente,
> de las que reyes ilustres
> y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
> surgirán. Y para el resto de los tiempos, héroes sin mácula
> por los hombres serán llamados.

La cita se atribuye a Píndaro, frag. 137 (Turyn) = 127 (Bowra) = 133 (Snell). Traducción y nota 29 de F. J. Olivieri, págs. 301-302, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983.

[190] Se trata del eterno problema epistemológico de la filosofía: ¿cómo a partir de lo fenoménico, lo apariencial, conocemos la esencia, lo nouménico?

ideas; en este mundo, imperfecto, mediante un adecuado proceso de rememoración, a través del lenguaje, conducido por un hábil y buen maestro, el interrogado llega a recordar, en la medida de lo posible, las ideas allí conocidas (la belleza, la igualdad, la virtud). El mejor medio de enlazar el mundo del más allá y el de aquí es el *lenguaje*. Por eso Sócrates somete al esclavo de Menón a un experimento: haciéndole preguntas sobre las palabras de la geometría al esclavo, que nada sabe de geometría, pero que sabiendo griego, e identificando por tanto conceptos y definiciones, es capaz de hacer una operación geométrica, a saber, duplicar un cuadrado.[191]

Platón distingue entre verdadero conocimiento, que sólo se da en la otra vida, y la opinión verdadera, que es lo más aproximado al conocimiento y que se da en esta vida. La ciencia de la virtud sólo es posible en el mundo de allá; en el de acá sólo podemos tener opinión verdadera. Lo que no es poco.

Crátilo (o de la exactitud de los nombres)

El *Crátilo* es un diálogo que versa sobre el lenguaje, tema muy en boga desde que los sofistas lo trataran en sus diversas facetas y aspectos. Cuando Platón lo escribe no ha madurado aún su teoría lingüística. Así pues, este diálogo es un repaso de las teorías lingüísticas de la época y un esbozo de superación de éstas. Habrá que esperar hasta el *Sofista* para que Platón tenga concluida su posición: el lenguaje es un mundo isomórficamente imperfecto, pero necesario, que refleja el mundo de las ideas. Los términos —orales o escritos—, las palabras en cuanto signos, son convencionales, pues hay tantos diferentes cuantos idiomas hay, pero el significado (el concepto, «lo que nos pasa en el alma» en bella expresión de Aristóteles) es fijo y uniforme, porque la referencia definitiva, la Idea, es inmutable, más, por supuesto, que las cosas materiales. Cuando escribe el *Crátilo*, presumiblemente entre el 386 y el 385 a.C., antes del *Banquete* y después del *Eutidemo*, su teoría de las Ideas está esbozada, pero no fijada como teoría omnicomprensiva; es aún una intuición que va a clarificar muchos problemas, pero que no ha llegado a la posterior postulación de las ideas subsistentes, separadas, fuera del espacio y del tiempo. En el *Gorgias* y en el *Protágoras*, Platón luchó contra el relativismo de la moral de los sofistas;[192]

---

[191] Es evidente que este método sólo vale para el conocimiento a priori.

[192] Podemos afirmar, sin miedo a errar, que todas las teorías filosóficas de Platón se construyen como reacción contra la sofística.

en el *Crátilo* hace una feroz crítica, a propósito de reflexiones lingüísticas, de la tesis de la teoría protagorea del *homo mensura* (el hombre como medida de todas las cosas, origen del relativismo y del convencionalismo), así como de la teoría del flujo universal heracliteo. Los personajes del *Crátilo* son, además de Sócrates, Hermógenes, hijo de Hipónico y hermano de Calias, el ciudadano más rico de Atenas, en cuya casa se celebraban reuniones de sofistas, como la que se narra al comienzo del *Protágoras*. Hermógenes es íntimo discípulo de Sócrates, uno de los que asistieron a su muerte, como se refiere en el *Fedón*. Crátilo, el tercer dialogante, es un discípulo radical de Heráclito y maestro de Platón.[193] En la época de la sofística se había levantado un interesante debate en torno a la contraposición *phýsis-nómos*, naturaleza y convención. ¿Qué cosas son por naturaleza y cuáles por convención? Se trataba de un debate universal que afectaba a la justicia, a las leyes, a las costumbres, a la sociedad, a la cultura, a la religión, etc. Y, claro está, también al lenguaje. Hermógenes sostiene que el significado de los nombres es por convención, o pacto, o consenso, o hábito *(nómos, synthḗkē, homología, éthos)*. Esta teoría es consecuencia de la general protagorea de que «el hombre es la medida de todas las cosas»; así, los hombres, es decir, las distintas comunidades, ponen nombres distintos, según sus distintos idiomas, a las cosas.[194] Arteramente, Sócrates lleva a Hermógenes, que argumenta con flojera,[195] a decir que los nombres exactos son los que cada uno pone, extremando hasta el ridículo la tesis protagorea del *homo-mensura.*[196] Si se puede hablar falsamente es que los nombres no coinciden con la realidad, con lo cual se demuestra que los nombres no son exactos por convención. La otra postura que se analiza es la del naturalismo lingüístico que defiende Crátilo (428b-440e), que también Sócrates critica. Esta teoría sostiene que los nombres son expresión, signos, algo adherido a las cosas. Pero Sócrates contraargumenta que si no son la cosa misma, entonces son como una imitación *(mímēsis)* y, como los cuadros, las

[193] *Vid.* Aristóteles, *Metafísica*, IV (Γ), 1010a7, Diógenes Laercio, III, 4, y Proclo, *In Platonis Cratylum Comentarii.*

[194] A esta situación de relativismo se llegó cuando se conocieron nuevas tierras, nuevos países, nuevas culturas, nuevos idiomas. A ello contribuyeron decisivamente las obras del historiador viajero Heródoto.

[195] Casi siempre Platón expone sus teorías a través de Sócrates, en cuya boca pone los argumentos y la hábil dialéctica, frente a los débiles y flojos argumentos de los sofistas.

[196] Cuestión que no fue planteada así por Protágoras. Sócrates lleva a Hermógenes a desplazarse del convencionalismo a un individualismo inaceptable.

imitaciones del lenguaje pueden informarnos falsamente de las cosas, con lo cual se puede hablar falsamente.

La superación platónica consiste en afirmar que no hemos de ir del lenguaje a las cosas, sino al revés, ir a las cosas mismas, al ser, y después conocer si los nombres son exactos o no. ¿Qué son las cosas mismas, la verdadera realidad? No, por supuesto, las cosas sensoriales, sino las Ideas, de las que objetos y palabras son imitaciones más o menos aproximadas.

Diálogos de madurez (385-370 a.C.)

Fedón (o del alma)[197]

Los diálogos *Fedón, Banquete, Fedro* y *República* pertenecen a la época de madurez. Exponen su versión definitiva de la teoría de las Ideas, base de su epistemología, así como de sus teorías éticas y políticas (la perfecta y precisa organización del Estado en la *República*), la grandiosa teoría del Amor *(Banquete)*, la eclosión de los grandes mitos, tan conocidos en todas las culturas. Estos diálogos son los más leídos, traducidos, comentados y difundidos.[198] Como bien escribe Guthrie:[199]

> Diga lo que diga la gente [y cita a Hackforth, Archer-Hind y J. P. Anton], el *Fedón* trata de la inmortalidad del alma y la bienaventuranza futura de los sabios y los buenos. La doctrina de las Formas,[200] en sí (que

[197] Sobre el *Fedón*, *vid.* J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911; C. Eggers Lan, *Platón. Fedón*, Buenos Aires, 1971; W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV; C. García Gual, «Introducción» a Platón, *Diálogos*, 2.ª ed., Madrid, Gredos, vol. III, 1992; L. Gil, «Introducción» a Platón, *Obras completas*, 4.ª ed., Madrid, Aguilar, 1979; y L. Robin, Platón, *Phédon*, París, 1926.

[198] «[...] son éstos los diálogos en los que se inscriben los espléndidos mitos platónicos, que acuden para favorecer el ímpetu de los razonamientos y darles alas para elevarse más allá de lo demostrable racionalmente [...]. Filosofía y poesía entremezclan sus prestigios en estos diálogos fulgurantes.» (C. García Gual, «Introducción» al *Fedón*, 2.ª ed, Madrid, Gredos, 1992, págs. 10-11.)

[199] W. K. C. Guthrie, 1970, pág. 351.

[200] La literatura filosófica anglosajona y últimamente también algunos autores de la ibérica (T. Calvo Martínez, M. Candel, etc.) traducen el término griego *eidos* por *forma*, frente a la más tradicional *idea*, que es la que yo utilizo, por mor del largo pasado de traducción, que ha creado el conglomerado heredado. También hay otras variaciones de traducción, como *ousía* por *entidad* (anglosajones y algunos modernos ibéricos) frente a la de largo tendido, *sustancia*.

nunca se discute, sino que se da por supuesta en 65d) y la teoría de la *anámnēsis* son ancilares respecto del tema central.

Como en muchos diálogos del Académico, la escena y la conversación inicial es entre un personaje, Fedón, que asistió en la cárcel, en el último día, a las conversaciones sobre la inmortalidad del alma entre Sócrates y otros personajes discípulos y admiradores suyos,[201] y Equécrates, un pitagórico de la ciudad de Fliunte, a la cual había acudido Fedón porque allí había una escuela pitagórica que había fundado Eurito de Tarento, discípulo de Filolao. Fedón, otro pitagórico ferviente, fundó una escuela filosófica en Élide.

Se ha dicho que el motivo de Platón para hacer de Fedón el narrador de las últimas conversaciones de Sócrates pudo ser que él se las refirió al propio Platón, ausente de la escena.[202]

El diálogo es tremendamente dramático (aun cuando hay ironías en el mar de la tristeza, las típicas ironías platónico-socráticas); Sócrates pasa sus últimas horas conversando con los suyos sobre la inmortalidad del alma; les dice que no se acongojen, pues siendo el alma inmortal, vivirá feliz en la otra vida; eso vale para quien ha sido honrado y filósofo. En la *Apología de Sócrates* Platón nos presenta al maestro defendiéndose ante los jueces, pero aquí nos lo presenta haciendo una apología para amigos y seguidores. Sócrates les dice que el filósofo debe aspirar y desear la muerte, que es un bien, pero no ha de practicar el suicidio. El filósofo no debe darse la muerte, pero desea que se la den los dioses, sus dueños, pues ellos son la medida de todas las cosas, en contra de la teoría protagorea de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuan-

---

[201] Los presentes, según Fedón, eran, de los del país, Apolodoro, Critóbulo y su padre, y además, Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; también estaban Ctesipo el de Peania y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. *Platón estaba enfermo, creo*; de los forasteros, estaban Simmias el de Tebas, Cebes y Fedondas; y de Megara, Euclides y Terpsión (parafraseo de la traducción de García Gual, quien nos ofrece unas notas esclarecedoras sobre los personajes y sus filiaciones filosóficas e ideológicas). También aparecen la mujer de Sócrates, Jantipa, con el hijito de ambos, y el servidor de los Once. Los interlocutores principales de Sócrates son los pitagóricos Simmias y Cebes, discípulos de Filolao. Por el *Critón* sabemos que estos pitagóricos trajeron importantes sumas de dinero para facilitar a Sócrates la huida de la cárcel.

[202] C. García Gual, 1992, pág. 24, nota 1.

lo que son, de las que no son en cuanto que no son».[203] Como muy bien escribe Luis Gil:

> [...] su meta principal ha sido trazar una filosofía para la muerte, una teoría del bien morir, tomando como base la muerte ejemplar de un hombre de vida ejemplar: Sócrates, la mítica figura del filósofo.[204]

Es decir, Platón habría diseñado una teoría universal, la filosofía para la muerte, tomada de los misterios y doctrinas órfico-pitagóricas, a las que se adhirió fervientemente, y la ejemplificó con la vida de Sócrates.[205]

Resumiendo, la esencia del *Fedón* es que la vida filosófica es una *áskēsis*, una preparación para la muerte, que sólo es separación del alma del cuerpo. Platón lo creía, porque abrazó las teorías órfico-pitagóricas. Ahora bien, racionalista como también era, pone en boca de Sócrates la siguiente pregunta: ¿Estamos seguros de la existencia del alma tras la muerte? Y Sócrates se responde ante los discípulos con varios argumentos:

Origen, compensación y alternancia de los contrarios (69e-72e). ¿Cómo podemos sostener racionalmente la creencia religiosa en la reencarnación del alma, en su inmortalidad, por tanto? Hay un principio filosófico que dice que los contrarios se originan de los contrarios: el que es justo se hace tal desde lo no justo (es decir, de lo injusto), lo bello de lo feo (por ejercicio o cuidado), lo mayor por un crecimiento desde lo menor, el sueño desde la vigilia y al revés. Así como tras la vigilia

---

[203] Platón, que no Sócrates, basa su teoría en creencias órfico-pitagóricas, que sin duda conoció en Italia y Sicilia, que afirman que los dioses son los dueños de la vida de los hombres, que el alma está en el cuerpo como en una prisión o tumba y que será liberada cuando lo deseen los felices.

[204] *Fedro* [trad. de Luis Gil], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, pág. 601.

[205] Pero tales teorías no son socráticas, aunque Platón las ponga en su discurso, como tampoco es socrática la teoría de las ideas. En el *Fedón* (96a-101c) Sócrates le cuenta a Cebes su propia experiencia intelectual, a la que llama *deúteros ploûs* (la segunda navegación), consistente en la búsqueda de un método filosófico-teleológico que supere el mecanicismo de los naturalistas e incluso el de Anaxágoras. Pero este relato autobiográfico es platónico. Escribe García Gual (1992, pág. 13): «Esa "segunda navegación" o *deúteros ploûs*, que aquí se aconseja [...] es un método platónico, que se funda en la contemplación de las Ideas para llegar así a algo satisfactorio que luego —en la *República*— se nos dirá que es la Idea del Bien, un método que avanza a través de la dialéctica, y que implica una concepción metafísica que Sócrates, pensamos, no expuso a sus discípulos».

viene el sueño, pero luego despertamos, de la misma manera tras la vida vendrá la muerte, pero la vida renacerá otra vez. Si no hubiese renacimiento, la vida total desaparecería, pero vemos que no es así.

El argumento de la anámnēsis y la conjunción de éste con el anterior (69e-78b). Una meticulosa observación sobre varios objetos para ver si son iguales nos indica que no lo son con exactitud; sabemos que son aproximadamente (más o menos) iguales porque tenemos una idea previa de la igualdad en su exactitud. Esa idea de la igualdad exacta sólo la pudimos conocer en la otra vida. También se demuestra la reminiscencia en el lenguaje (como ya lo mostró en el *Menón*). Si uno interroga hábilmente a un lego en geometría, éste irá respondiendo acertadamente. Platón dice que eso muestra que en el alma anidan las ideas geométricas desde la otra vida anterior.[206]

El argumento de la afinidad entre el alma y las Ideas o la indisolubilidad de lo simple (78b-84b). Lo compuesto de varios elementos se destruye por la dispersión de los mismos, o bien por la fuerza, o bien por desgaste a causa del tiempo. La tesis fuerte de Platón es que las realidades o entidades extraespaciotemporales ni cambian ni desaparecen. Entonces lo inmutable, imperecedero, inmortal e indestructible es lo simple. Y el universo simple se reduce a las Ideas y al alma, que son afines. Escribe bellamente Guthrie:

> De manera que el alma del filósofo, cuya vida ha sido un «entrenamiento para la muerte», haciéndose a sí misma independiente del cuerpo en la medida de lo posible, obtendrá, al abandonarlo, esa región pura e invisible y vivirá con los dioses, libre de las tribulaciones de la existencia humana.[207]

El mito final (107a-114c).[208] Como coda del diálogo hay un mito escatológico, enmarcado en una geografía fantástica, que recuerda mucho al mito de la caverna *(República)* y cuyas lecciones son: que el alma ha de ser inmortal, pues si fuese mortal y desapareciese definitivamente, entonces triunfarían los malvados. En el mito se cuenta

[206] Todo lector culto puede percatarse de la falacia de este argumento (pueden verse las teorías lingüísticas de N. Chomsky y L. Wittgenstein).

[207] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 320. Véase como ésta es la base de teorizaciones (y experiencias vitales) de la religión cristiana sobre el ejercicio de la *ascética* para llegar a la *mística*.

[208] Sobre la clasificación de los mitos platónicos, véase nuestra nota 118.

como se procede al juicio de las almas, al análisis de sus actos en la vida anterior terrestre y a la asignación de penas y castigos, así como premios.

En la última parte del diálogo (115b-118c) se narran los últimos gestos de Sócrates, cómo se lo llevó la cicuta, como se despidió serenamente de los discípulos... un cuadro de un realismo austero estremecedor y enternecedor. Una de las mejores páginas de la literatura universal.

Coda. Se puede decir que Sócrates fue un personaje ágrafo, pero eso no es verdad del todo. Estando en prisión se entretuvo recreando y recomponiendo algunas fábulas de Esopo:

> Entonces dijo Cebes, tomando la palabra:
> —¡Por Zeus, Sócrates, hiciste bien recordándomelo! Que acerca de los poemas que has hecho versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo ya me han preguntado otros, como también lo hizo anteayer Eveno, que con qué intención los hiciste, después de venir aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. (*Fedón*, 60c-d.)

Banquete (o del Amor)

El *Banquete* es uno de los diálogos más hermosos de Platón. Un traductor y prologuista del *Banquete* ha escrito certeramente:

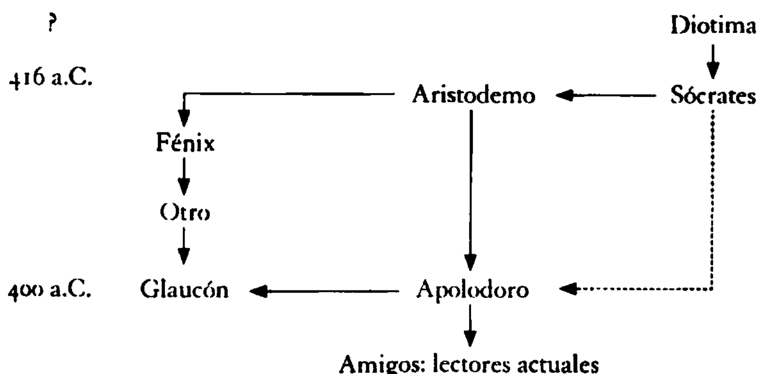
> El *Banquete* ha sido calificado por la inmensa mayoría de sus estudiosos como la obra maestra de Platón y la perfección suma de su arte [...]. Es la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica, lo que hace que nos encontremos ante uno de los escritos en prosa más completos de toda la Antigüedad y una de las más importantes obras literarias de toda la literatura universal. En este diálogo literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filosofía.[209]

Su enrevesada (como la califica Guthrie) introducción muestra que Platón no estuvo en la cena que se cuenta y que los hechos narrados tuvieron lugar mucho antes que la composición del diálogo. Un tal Apolodoro,

[209] M. Martínez Hernández, «Introducción» al *Banquete*, 2.ª ed., Madrid, Gredos, 1992, págs. 145-146. Véase también W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 352-356.

reciente y totalmente entregado admirador de Sócrates, se encuentra con unos amigos, parece que ricos comerciantes, que le preguntan si él había estado en el banquete en casa de Agatón, donde se pronunciaron famosos discursos de eximios filósofos, literatos y profesionales, entre ellos, Sócrates. La celebración se debió a una invitación de Agatón por haber ganado un premio literario. Todos los discursos versaron sobre el Amor. Apolodoro no estuvo, por ser muy joven, pero les dice que también Glaucón, otro conocido, le había preguntado lo mismo, pues había oído a otro que un tal Fénix le había contado la cena y sus discursos por saberlo de Aristodemo, discípulo de Sócrates, que sí asistió al acontecimiento (aunque se quedó dormido, le dijo, y se perdió parte de los discursos [223b-d]). Lo que Apolodoro sabe es lo que le contó Aristodemo. Permítaseme citar otra vez a M. Martínez Hernández:

> Dado que lo fundamental del diálogo gira, precisamente, en torno a lo que esta mujer (una tal Diotima, sacerdotisa de Mantinea) le cuenta a Sócrates, resulta que sus palabras nos llegan a través de una larga y complicada tradición: Diotima educa a Sócrates, éste al resto de los comensales, uno de ellos (Aristodemo) a Apolodoro, éste a Glaucón y amigos, y Platón a los lectores modernos [...] la comida en casa de Agatón suele establecerse en 416 a.C., la conversación de Apolodoro con sus amigos, en el 400 a.C. y la composición real del diálogo por parte de Platón, entre el 384 y el 379 a.C. Teniendo en cuenta estos tres estratos cronológicos, la complicada tradición del contenido del *Banquete* podría representarse de la siguiente manera:



384-379 a.C.: Platón escribe el diálogo.[210]

[210] M. Martínez Hernández, 1992, págs. 150-151.

El diálogo narra la velada, la cena y, después de las bebidas, el simposio propiamente dicho en el que se discursea sobre el Amor *(erós)*. Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Sócrates pronuncian sus discursos respectivos; al final irrumpe, borracho, Alcibíades, quien pronuncia su discurso, que es un emocionado elogio de Sócrates.[211]

El discurso de Fedro cuenta que Eros es el más antiguo de los dioses, una divinidad cosmogónica (en la línea del gran Hesíodo), que procura lo mejor para la humanidad. Por ende, el Amor es el responsable de que los enamorados sacrifiquen su vida el uno por el otro. El Eros es pasión y sacrificio, especialmente homosexual.

En su discurso, Pausanias (180c-185c) narra cómo hay dos Eros, pues como cualquier actividad se puede practicar correcta e incorrectamente, y aprovecha para criticar el Eros vulgar, que suele darse en muchas sociedades, especialmente en las menos desarrolladas.

Erixímaco, que era médico, sostiene (185e-188e) que Eros es una fuerza universal y lo ejemplifica mediante la medicina, pues ésta muestra que el Eros armoniza (como lo hace la música) los elementos contrarios (teoría muy cercana a la de Heráclito).

El discurso de Aristófanes (189c-193d) es brillante, ingenioso y profundo. Recuerda que, en el origen del mundo, los seres humanos eran redondos y tenían dos cuerpos con cuatro brazos, cuatro piernas y dos cabezas; unos eran masculinos los dos; otros, femeninos los dos; otros, masculinos y femeninos. Eran fuertes y poderosos, arrogantes *(hýbris)* y podían amenazar hasta a los propios dioses; por eso Zeus los tajó en dos mitades, encargando a Apolo la recomposición individual. Entonces cada mitad individualizada se moría de añoranza de la otra; así que Zeus les activó el *érōs*, la sexualidad y la procreación; el amor, esa búsqueda del otro, no es sólo heterosexual, sino también homosexual y

[211] El *Banquete* es una continuación del *Protágoras*. «Todos los interlocutores, con excepción de Aristófanes, estuvieron presentes como oyentes ávidos en la reunión de los sofistas en el *Protágoras* y, aunque a veces se ha explotado demasiado esta circunstancia, indudablemente se pretende que nosotros lo recordemos conforme oímos sus discursos, que evidencian ciertamente el influjo sofístico.» (Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 355); y la nota 118 en la misma página reza: «Aunque todos los interlocutores son personajes históricos, a cada uno se le ha procurado un doble. Fedro es Lisias; Pausanias, Protágoras o Jenofonte; Erixímaco, Hipias; Aristófanes, Pródico; Agatón, Gorgias. Para Brochard [*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Alcan, 1912], por otra parte (*Ibid.*, págs. 68-71), el discurso de Fedro es una parodia de Lisias, y el de Pausanias, de Pródico. Estos críticos sólo consienten que sean ellos mismos Sócrates y Alcibíades».

lésbico; ahora bien, el *érōs*, además de sexo y procreación, es amor y piedad para con los dioses.[212]

Agatón pronuncia un discurso literariamente bello pero pobre en contenido; fue cerradamente aplaudido, porque era el anfitrión.

Entonces adviene el memorable discurso de Sócrates, quien dice que transmite las doctrinas que le enseñó una sacerdotisa, Diotima de Mantinea, experta en los misterios y en el amor. Ella le dijo que el amor no es bello, tampoco feo; no es malo, tampoco bueno; es algo intermedio *(metaxý)*; por tanto, ni es un dios, ni un hombre, sino un *daímōn*, un intermediario entre los mortales e inmortales, hombres y dioses. Ello es así por su origen, pues *érōs* es hijo de *Penía* (pobreza) y *Poros* (recurso); busca y pierde, es como la vida, la muerte y la resurrección. Es como la filosofía, que ama la sabiduría, pero ni es sabia ni ignorante. Todos buscan la perfección y la belleza; en primer lugar la belleza de un cuerpo, luego la de dos, luego la belleza de todos los cuerpos, luego la belleza de las leyes y de las realizaciones sociales, luego la belleza de las ciencias, para llegar a la Idea de Belleza, a la Belleza en sí, que se aúna a la virtud y a la inmortalidad. Incitamos vivamente a leer los pasajes 210e-212a.

Irrumpe borracho, pero lúcido, Alcibíades, que pronuncia el último discurso, que en realidad es una alabanza increíble de Sócrates: el asceta, el valiente en las batallas, el que bebía con contención, el que echaba el freno en el amor, el que se concentraba durante todo el día meditando algún problema. Inmarcesible retrato del maestro. Invito a leer entre 220a y 222c.

---

212 «Si somos piadosos y cuidadosos de nuestros deberes morales y religiosos, podemos ser recompensados, alcanzando de nuevo nuestra naturaleza original. Pero si somos impíos, nos puede cortar en dos una vez más y cada uno de nosotros sería como una loncha de pescado o una figura en relieve. De entre las consecuencias que se derivan de este mito podemos señalar la definición del amor como búsqueda de la otra mitad (192e), una de las definiciones más profundas de toda la teoría del amor; situación al mismo nivel del amor masculino y femenino, lo que se debe a la primitiva naturaleza humana (191d-e) y con lo que el problema del amor se enfoca en toda su extensión y no sólo como amor entre dos seres de distinto sexo; los seres humanos buscan juntos no sólo la satisfacción de su impulso, sino algo más que no saben precisar (192c-d), una de las ideas más importantes de todo el diálogo y, para algunos, lo más hondo que se ha dicho por un escritor antiguo sobre la esencia del amor. Los problemas del hombre en relación con el amor derivan de su *hýbris* frente a los dioses y de ahí que deban ser moderados con respecto a éstos para ser felices (193c): la *eusébeia*, la piedad para con los dioses, es la solución al problema de Eros.» (M. Martínez Hernández, 1992, págs. 170-171.)

Fedro (o de la belleza)
Parece que este diálogo fue escrito hacia el 370 a.C., con un Platón cercano a los cincuenta y siete años de edad, antes de emprender su segundo viaje a Sicilia. La conversación que recuerda y narra el diálogo entre Fedro y Sócrates debió de tener lugar en torno a 403 a.C., antes de la muerte de Polemarco. Fedro era hijo de Pítocles, amigo de Demóstenes y Esquines. Ya aparece en el *Protágoras* entre los que rodean al sofista Hipias y también en el *Banquete*, pronunciando el primero de los discursos sobre el Amor.[213] El decorado y la topografía son fantásticos: Fedro y Sócrates se encuentran al salir de las murallas de la ciudad; Fedro viene de oír un discurso erótico[214] que ha pronunciado el orador Lisias; trae el escrito bajo el manto. A orillas del río Iliso, sentados cómodamente, metiendo los descalzos pies en las aguas del riachuelo, a la sombra de un alto y copudo plátano, Fedro lee a Sócrates el discurso de Lisias. Después de oírlo, Sócrates pronuncia otro discurso erótico del mismo tenor para demostrar que también él sabe componer discursos como los de los sofistas, oradores y rétores mundanos, pero lo pronuncia como avergonzado, con la cabeza tapada, consciente de que banaliza la esencia y la historia del amor. A continuación Sócrates pronuncia el verdadero discurso sobre el amor, ya a cabeza descubierta.

> La interpretación del Eros y el mito en el que Sócrates describe, en una segunda intervención, la «historia» del amor, constituye, como es sabido, una de las páginas maestras de Platón. Con la cabeza descubierta, habla ya Sócrates de una de las más intensas formas de delirio, el amoroso. El Eros no es esa encogida relación afectiva que Lisias ha descrito, sino una forma de superación de los límites de la carne y el deseo, una salida a otro universo, en el que amar es «ver» y en el que desear es «entender». Por ello, ese «poder natural del alma» que nos alza por encima de la *dóxa* nos lleva a la ciencia del ser, a «esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser» (247d).[215]

---

213 Para esta presentación me he basado en Platón, *Fedro*, [Ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por Luis Gil], Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970; W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV; Platón, *Diálogos*, 2.ª ed. [traducción, introducción y notas por E. Lledó], Madrid, Gredos, vol. III, 1992; y A. Alegre Gorri, 1989, con buena bibliografía sobre la obra de Platón en general, y sobre el *Fedro* en particular.

214 Tema muy en boga para discutir y escribir en la culta Atenas; en este caso, Lisias había compuesto un escrito sobre la preferencia de la relación con quien no está enamorado que con quien lo está. Este tema de las relaciones erótico-educacionales entre un joven y un señor maduro se explican por la permisividad que en Grecia había sobre el tema.

215 E. Lledó, *Ibid.*, págs. 298-299.

El mito del carro alado es expresión inenarrablemente bella de lo que decimos.

> Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro, de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo. (*Fedro*, 246a-b.)

La segunda parte del diálogo es una conversación entre Fedro y Sócrates sobre la esencia y la eficacia de la retórica, que concluye con el mito de Theuth y Thamus (274c-275b). El rey Thamus dice al gran inventor Theuth, quien pretendía que el artilugio de la escritura ayudaría a la memoria de los hombres, que precisamente induce al olvido. Platón nos recuerda una bellísima historia (los jardines de Adonis, 276a-276e), cuyo mensaje consiste en mostrar que la escritura es frágil, como marcas en el agua. ¿Por qué Platón, que tanto escribió, desprecia la escritura? Para Platón, las palabras tienen vida, mientras que las letras son *imitaciones* de las palabras. Tanto en la *Carta VII*, 341c-342a y 343e-344d, como en *Protágoras*, 329a, Platón sostiene las mismas tesis que las de Fedro. La escritura, como la pintura, pertenece al género de lo sensible. Para finalizar, se ha discutido mucho, ya desde la Antigüedad, sobre la unidad del Fedro; que si trata sobre el amor, que si sobre la retórica, que si sobre el alma. Léon Robin, inspirándose en Émile Bourget, que compara el *Fedro* con una sinfonía musical, ha escrito algunas páginas inspiradísimas, acertadas y perspicaces sobre la unidad del diálogo.[216] Vamos a ser osados y concentrar, en un solo período, la descripción del hilo de oro que es el *Fedro*.

---

[216] L. Robin, *Notice*, *Platon*, *Oeuvres complètes*, t. IV, 3.ª parte; *Phèdre* [texto fijado y traducido por L. Robin], París, Les Belles Lettres, 1978. *Vid.* É. Bourget, 1919, pág. 335 y sigs.

La fijación del estatuto de una posible retórica filosófica, frente a la retórica sofística, comporta trasponer a su verdadero sentido de demonio filosófico el amor, que los *illustrati* de la mentalidad moderna habían banalizado, transposición que implica una descripción del alma, pues a ella van dirigidos, para elevarla, los discursos amorosos, teniendo entonces que describir míticamente, y de ahí tanto la teoría sobre el mito como la creación de ellos, la teoría de las Ideas y de la Belleza, ya que el alma nos recuerda su mundo natural; el camino que conduce al alma a la superación de la retórica y pensamiento mundano es el encantamiento y fascinación logrados a través de los bellos mitos y del diálogo, pero no por medio de la escritura; la finalidad de este paidético programa es ascender a la dialéctica, la verdadera filosofía.

República (o de la Justicia)
Muchos autores piensan que la *República* es la obra más importante de Platón,[217] ya que en ella se ofrece un programa completo de la actividad de la Academia en la que se formaban los filósofos gobernantes (los *árchontes*). Es, con mucho, su obra más extensa. Al hilo de la respuesta a la pregunta qué es la justicia, Platón nos ofrece una visión pormenorizada y global de cómo surge el Estado, de cómo el individuo y las clases sociales han de organizarse y armonizarse en él para evitar la *stásis* (guerra civil), de cómo el Estado es tripartito, al igual que el alma, que analiza con detalle, de cómo hay que educar a los filósofos gobernantes, formación que implica un conocimiento de las ciencias abstractas, las matemáticas y la geometría, para llegar a la dialéctica o filosofía. Explica cómo debe ser la *pólis* ideal, cómo el conocimiento superior es el de las Ideas, y describe en la alegoría de la línea los grados de conocimiento y de realidad, desde los más imperfectos hasta los más elevados y sublimes, todo lo cual lo epifaniza en unas de las páginas más memorables de la filosofía y de la literatura, la alegoría de la caverna, que ya hemos visto en este estudio.

La *República* analiza cómo se degradan los regímenes políticos; el diálogo concluye con un mito (del más allá, el mito de Er), realmente asombroso y fantástico. C. Eggers Lan resalta acertadamente que la *República* aporta, constitutiva y esencialmente, a la filosofía de

[217] Para la redacción de esta presentación me he basado principalmente en Platón, *Diálogos*, vol. IV, *República* [introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan], Madrid, Gredos, 1992.

todos los tiempos la teoría de las ideas y los conceptos universales, la dialéctica (teoría del conocimiento y del ser) y los importantes análisis y propuestas políticas, así como una teoría del arte, de la psicología y de la antropología.

La *República* se compone de cinco secciones.

> A menudo han sido distinguidas cinco secciones en la composición de la *República*: una integrada sólo por el libro I, que constituye un verdadero diálogo socrático, cuyo tema es la justicia; otra, compuesta por los libros II-IV, donde se traza el proyecto político propiamente dicho de Platón; una tercera incluye los libros V-VII y es la sección más estrictamente filosófica de la obra; en una cuarta, conformada por los libros VIII y IX, se exponen los diversos tipos de constituciones políticas posibles, con su probable origen y desenlace, y los tipos correspondientes de hombre que suponen; finalmente, la sección que constituye el libro X, con una suerte de apéndice sobre la poesía y un mito escatológico que corrobora lo dicho acerca de las recompensas que recibe el justo.[218]

La escena del diálogo es como sigue: Sócrates bajó al Pireo (la zona portuaria de Atenas) junto con Glaucón, hermano de Platón, para ver la fiesta que los atenienses habían instituido en honor a la diosa tracia Bendis. Cuando retornaban a casa, Polemarco, hermano del orador Lisias, junto con otros, entre ellos Adimanto, el otro hermano de Platón, insistieron en que retornasen para cenar con el señuelo de que luego habría una carrera de caballos con antorchas y a continuación una fiesta. Acceden. En casa de Polemarco estaban su anciano padre, Céfalo, rico siracusano emigrado a Atenas, Lisias y Eutidemo y Trasímaco, el sofista, entre otros.

En el libro I hay una discusión matizada sobre la justicia, donde sobresale la posición de Trasímaco, cercana a la de Calicles en el *Gorgias*, que afirma que la justicia es lo que conviene al más fuerte, tesis que Sócrates rebate diciendo que la justicia es la excelencia del alma. En el libro II se aborda el tema del nacimiento del Estado originario sano, que luego enferma y se corrompe por el lujo y la avaricia que genera la guerra. Todo Estado debe tener unos guardianes (ejército) que lo defiendan, para los que se diseña una cuidada educación. El libro III marca las pautas sobre la correcta utilización en la educación de la poesía, la música, la medicina y la gimnasia

---

[218] C. Eggers Lan, 1992, págs. 11-12.

y su poder educativo. Indica cuáles son las pruebas a las que han de someterse los candidatos a gobernantes. Cuenta el mito de las clases y cómo se organiza la comunidad de guardianes. En el libro IV analiza las partes que constituyen la excelencia del Estado, a saber, la sabiduría *(sofía)*, la moderación *(sōphrosynē)* y la valentía *(andreía)*, que se corresponden con las partes del alma. La tesis de Platón es que hay un isomorfismo entre el alma y el Estado. El libro V habla de la comunidad de mujeres e hijos entre guardianes y gobernantes. Establece un verdadero comunismo y describe cómo es el filósofo y cuáles son sus objetos de conocimiento, las Ideas. En el libro VI dibuja el alma filosófica y traza la topografía de las fantásticas alegorías del sol y de la línea; el libro VII contiene la famosísima alegoría de la caverna, y además describe los estudios matemático-geométricos que debe seguir el aspirante a gobernante; el gobernante ha de conocer y ejercitar la dialéctica, es decir, la filosofía. En los libros VIII y IX nos cuenta cómo el mejor Estado es el de los filósofos gobernantes, la aristocracia del saber; pero en el mundo de la *aquendidad* hay cuatro regímenes degradados: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Ofrece análisis profundísimos de esos regímenes y de las almas de los hombres que los sustentan. Aquí se encuentra la más dura crítica que se ha hecho jamás a la tiranía. El libro X consta de dos partes: una trata de la poesía como imitación *(mímēsis)*, y por tanto, corrompe al alma; la otra trata de la inmortalidad del alma, de las recompensas del hombre justo en la otra vida y del fantástico mito de Er sobre el juicio de las almas tras la muerte.

La *República* es un libro total, pues compendia una organización del Estado y de los individuos cuya formación *(paideía)* despliega todos los estadios de los saberes y formas de vida que se complementan con lo esencial del alma: el más allá, la trascendencia.

Diálogos de la vejez (369-347 a.C.)

Parménides (o de las Ideas)

El *Parménides*, junto con el *Teeteto* y el *Sofista*, trata de las doctrinas de los eléatas: Parménides, Zenón y Meliso. La figura de Parménides emerge grandiosa entre los filósofos de la Antigüedad, como fundador de la escuela eleática, creadora de la filosofía del ser. Sólo el ser existe, no existiendo nada fuera de él; luego el ser es uno (es la

teoría de la Uno-Totalidad). Como dice Auguste Diès,[219] el *Parménides* es un monólogo dialogado, pues Antifón, que se la aprendió de memoria, cuenta la conversación que, a su vez, le contó a él su amigo Pitodoro, en cuya casa tuvo lugar entre Sócrates, Zenón, Parménides y Aristóteles (que fue uno de los Treinta Tiranos; es decir, no el gran filósofo).[220] La escritura del diálogo debió de realizarse entre el 369 y el 366 a.C., mientras que los hechos que narra son muy anteriores.

El diálogo consta de dos partes. En la primera se cuestiona la propia teoría de los diálogos medios de Platón en los que se afirmaba que había tantas Ideas cuantos conjuntos de cosas (físicas, naturales, artefactos, sentimientos, etc.) existían; es decir, una total duplicación de mundos. Parménides pregunta a Sócrates cuántas y cuáles ideas está dispuesto a admitir (130a); Sócrates sostiene que hay Ideas de semejanza, de justicia, de belleza, de bien y similares; duda que haya ideas de los individuales, es decir, de hombre, árbol, casa, fuego, agua, etc., y por supuesto, rechaza tajantemente que haya ideas de barro, pelo, suciedad, etc., es decir, de cosas negativas y feas. Si el reino de las Ideas es perfecto, no puede ser que en él aniden Ideas negativas; luego el mundo de las Ideas queda drásticamente restringido. Se discuten las relaciones entre los objetos individuales y el Uno (es decir, la idea de la unidad de la Idea) y se critican las respuestas socráticas, pues, según Sócrates, la relación o es una participación *(méthexis)* de los objetos concretos con la Idea o es una imitación *(mímēsis)* de los objetos de la Idea, y la Idea es el ejemplar *(parádeigma)*. Si se trata de una participación, entonces o los objetos particulares participan en *toda* la Idea o en *parte* de ella; si participan los individuales en la Idea toda, entera, entonces la Idea unitaria estará en muchos individuos, lo cual rompe la unidad de la Idea; si es la segunda alternativa, entonces la Idea será una, pero dividida. Si los objetos *imitan*, es decir, son copias de las Ideas, éstas serán los modelos. ¿En qué se funda la semejanza

[219] A. Diès, 1956, tomo VII, «Notice» a su traducción del *Parménides*.

[220] Céfalo, que llega de Clazomene a Atenas, junto con unos conciudadanos, grandes filósofos, dice, se encuentra en el ágora a Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón, cuyos padres eran Aristón y Perictione, la cual, al morir Aristón, casó en segundas nupcias con Pirilampes, del que tuvo a Antifón; por él pregunta Céfalo, pues conocía a Pitodoro, discípulo de Zenón. En casa de Pitodoro tuvo lugar la conversación entre Sócrates, Zenón, Parménides y Aristóteles (uno de los Treinta). Pitodoro narra la escena, la conversación y los debates a Antifón, quien se la aprendió de memoria. El *Parménides* es el relato de Antifón a Céfalo y los suyos.

entre modelo y copia? Vemos la semejanza, pero ¿por qué sabemos que son semejantes? ¿No será en virtud de un arquetipo superior mirando al cual vemos la semejanza entre modelo y copia? Pero así podemos seguir indefinidamente. Es lo que Aristóteles llamó el *argumento del tercer hombre*. Las dudas quedan sin solucionar.

En la segunda parte del diálogo, Parménides propone reflexionar sobre el Uno, es decir, sobre la unidad del todo, el Uno como principio (según las tesis del famoso *Poema* de Parménides de Elea); algunos pueden dudar de esta teoría, pero «si el Uno no es, nada es». La multiplicidad debe reducirse a la unidad de principios y elementos; si no, todo es dispersión e incomprensibilidad.

Teeteto (o de la Ciencia)

Euclides de Megara le dice a su esclavo Terpsión que Sócrates, poco antes de su muerte, conoció a Teeteto, un joven brillante e inteligente con el que tuvo, juntamente con el gran geómetra Teodoro de Cirene, una importante discusión.

> De hecho, me parece que [Sócrates] lo conoció un poco antes de su muerte, cuando Teeteto era todavía un adolescente, y, en cuanto tuvo oportunidad de tratarlo y conversar con él, quedó muy admirado de las cualidades naturales que poseía. Cuando fui a Atenas, me contó lo que habían discutido y, desde luego, era digno de oír. Según decía Sócrates, [Teeteto] no tenía más remedio que llegar a ser una persona de renombre, si llegaba a la madurez. (*Teeteto*, 142c-d; habla Euclides.)

Sócrates le narró la conversación a Euclides de Megara, quien «en sus ratos de ocio» la ordenó y redactó y le entregó el libro a Terpsión para que lo leyera. La lectura es el diálogo *Teeteto.*

En el *Teeteto* se trata del estatuto de la ciencia *(epistḗmē)*, es decir, qué es la ciencia y el conocimiento verdadero. Platón ya había tratado magistral y definitivamente, en la *República*, el tema del conocimiento perfecto, la *epistḗmē*, ligado a las Ideas; es decir, que el verdadero conocimiento radicaba en la comprensión de la estructura e interrelaciones de las Ideas. En el *Teeteto*, diálogo posterior, no se habla en absoluto de las Ideas, lo cual puede parecer chocante. Pero ello es así porque Platón quiere reafirmar indirectamente que el conocimiento verdadero sólo puede ser el de las Ideas; si no es así, no hay verdadero conocimiento. En el mundo fenoménico y sensible, sin Ideas, no hay verdadero conocimiento. Así pues, la ciencia y el conocimiento no son

la percepción sensible *(aísthēsis)*, como afirmaba Protágoras basándose en Heráclito; tampoco lo es el juicio u opinión verdadero, es decir, la *dóxa* de los retóricos, como tampoco lo es la opinión verdadera más un *lógos* (una razón o explicación); Platón está pensando en el *lógos* o *diánoia* de los matemáticos, pero la matemática, según el Académico, ocupa un lugar intermedio entre la sensación y las Ideas. La conclusión de este diálogo es que sin las Ideas no hay ciencia.

Sofista (o del Ser)

Tras regresar de su segundo viaje a Sicilia (366 a.C.), Platón, ya desengañado de imponer, junto con Dionisio el joven, un gobierno filosófico —es decir, un absolutismo ilustrado— y tras haberse desvanecido sus ilusiones políticas, personificadas en Dión, se refugia en temas metodológicos, lógicos y epistemológicos. El *Sofista* es un diálogo difícil como todos los de este período a partir del *Teeteto*. Los personajes del *Sofista* son el matemático cirenaico Teodoro, el viejo Sócrates, el forastero de Elea —que es el protagonista del diálogo y representa la escuela de Parménides—, el joven Teeteto, interlocutor del Eléata, desapareciendo de escena Sócrates. La introducción (216a-218d) sirve tanto para el *Sofista* como para el *Político*. Sabemos que Platón había pensado escribir un tercer diálogo, el *Filósofo*; hay claras indicaciones al respecto, pero nunca lo escribió. ¿Por qué? Sobre ello, Francis M. Cornford escribe:

> Sólo podemos conjeturar por qué el *Filósofo* no fue escrito nunca. El *Político* trata del filósofo en su vida activa en tanto pastor real de la humanidad, en tanto guardián que regresa de la contemplación del Bien para servir como legislador a sus semejantes de la caverna. Podríamos esperar que el cuadro se completara con una descripción de la región de la contemplación, su hogar propio, y de la naturaleza de las realidades que contempla. Ése hubiera sido el lugar adecuado para la descripción final de las relaciones entre la realidad y la apariencia que se pide en el *Parménides* y nuevamente en el *Sofista*. El *Filósofo*, de haberse escrito, podría haber recogido esos elementos aislados a los que Platón alude en el Curso sobre el Bien, pero que jamás publicó por escrito. Pero según sabemos por su *Carta séptima*, la decisión final de Platón fue que la verdad última no podría ser asentada sobre un papel, y que, si se pudiera, no debería escribirse.[221]

[221] F. M. Cornford, 1968.

Hay que distinguir en el *Sofista* cuatro secciones diferenciadas pero interrelacionadas.[222] La primera sección consiste en las divisiones que hace de lo que es un sofista. Todas ellas son muy negativas y han servido para manchar, injustamente, la imagen de los sofistas durante mucho tiempo. El sofista es como un cazador asalariado de jóvenes adinerados (I). Como los sofistas cobraban dinero por sus lecciones, Platón los presenta despectivamente. Los sofistas son comerciantes, al por mayor (II), al por menor (III) y fabricantes y vendedores de información (IV); también erístico, disputador, que busca el triunfo momentáneo, demagógico tanto en juicios como en la asamblea, pero no la verdad (V); la sexta definición (VI) es la del sofista como purificador del alma; se refiere al método catártico de Sócrates, que sería el sofista bueno, la legítima sofística. ¿Qué significa esto? Que Sócrates vive en la época de los sofistas y, como ellos, ejerce su actividad en las calles, ágoras, gimnasios y casas de los ricos. Pero, siempre según Platón, Sócrates no cobraba por sus enseñanzas y su método catártico (la *mayéutica*) era más digno y elevado que el de sus contemporáneos. Sócrates enseñaba cómo purificar el alma; así como la purificación de la enfermedad del cuerpo se logra mediante la medicina y la de la fealdad mediante la gimnasia, de la misma manera la purificación de la maldad del alma se logra mediante el castigo y la de la ignorancia, mediante la educación *(paideía)*.[223] La VII es la del sofista como contradictor y como sabio en todo, pero sólo en apariencia, no en verdad. Los sofistas son como los pintores, que pueden hacer, crear todo, pero como *eídolon*, como reflejo, como imagen, como imitación.

La segunda sección (237b-249d) trata de lo irreal, del *eídolon*, de los enunciados y opiniones falsas, de lo que *no es*, que los sofistas intentan mostrar *como siendo*. Ello implica preguntarse qué es lo real, qué es el ser, lo cual, a su vez, implica recurrir a la historia, a lo que dijeron los materialistas y los idealistas, es decir, Demócrito y Parménides. El Académico lo dramatiza como una lucha entre los dioses (los idealistas) y los

[222] Para esta presentación me he basado en F. M. Cornford, 1968, y en Platón, *Sofista* [ed. con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

[223] Los sofistas eran profesionales de la educación, como los arquitectos, escultores, médicos, etc. Platón, aristócrata, nunca entendió una sociedad democrática que pagaba salarios a los profesionales, entre ellos, los de la enseñanza. *Vid.* recapitulación 231d-232b.

gigantes (materialistas).[224] Los materialistas deben ser desautorizados, porque sus teorías no pueden dar cuenta de cómo algunas ideas, como Justicia, Bondad, etc., no pueden ser reducidas a átomos. Los idealistas, con Parménides a la cabeza, sostuvieron que el ser es algo augusto e inmóvil; contra eso, Platón sostiene que hay un movimiento espiritual: el conocimiento es movimiento, por cuanto hay movimiento cuando el pensamiento piensa las Ideas. La batalla entre los dioses y los gigantes constituye la primera historia de la filosofía (griega, en este caso), pero Platón tiene la genialidad de vislumbrar que la filosofía de su época y de la que vendrá, la filosofía universal, es una lucha dialéctica en torno a definir qué es el ser, lucha librada entre materialistas e idealistas.

La tercera sección (251a-259d) indica que el discurso filosófico (la ciencia de la dialéctica) consiste en demostrar que la filosofía es como el lenguaje; en éste se mezclan vocales y consonantes, y los enunciados unen sujetos y predicados; en aquélla se mezclan los géneros superiores, omniabarcadores, a saber, Existencia (Ser), Movimiento, Reposo, Mismidad y Diferencia. Son los géneros superiores del mundo intelectual, sin los cuales nada puede existir ni nada pensar. Las ideas existen (Existencia, Ser), las ideas están en reposo, pero al pensarlas el alma se genera una relación, un movimiento espiritual, mental; cada idea es idéntica a sí misma y, por tanto, diferente a las demás. Parménides dijo que lo que es no puede en ningún sentido no ser. Contra ello (el famoso parricidio del padre Parménides) Platón distingue el no ser como nada (que ciertamente no existe) del no ser como alteridad y diferencia, que sí existe, como cuando decimos *x* no es *y*.

La cuarta y última sección (259d-268d) indica que el reino de las Ideas se relaciona con los hechos a través del lenguaje, de sus enunciados y proposiciones.

Político (o de la Realeza)

El *Político*,[225] junto a los dos diálogos anteriores, formaría parte de una tetralogía (*Teeteto, Sofista, Político* y *Filósofo*) que se quedó en trilogía, pues como ya hemos comentado, Platón no escribió el último, el *Filóso-*

[224] Es proverbial la capacidad platónica de dramatizar las teorías y tesis filosóficas. Aunque, por lo que respecta al alma, algunos materialistas, como Demócrito, sostuvieron que era una conjunción especial de átomos más sutiles que los que componen las cosas materiales.

[225] Recomiendo A. González Laso (introducción, texto crítico, traducción y notas) en Platón, *El político*, Clásicos Políticos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

fo, posiblemente porque las excelsas y últimas doctrinas filosóficas no debían ser entregadas a ese medio tan frágil e inestable como es la escritura. Así, el *Político* sería la continuación del *Sofista* (la acción dramatizada de ambos habría tenido lugar el mismo día, al día siguiente del *Teeteto*). El escenario que narra el *Político* debió de tener lugar hacia el año 399 a.C. Los personajes que intervienen en el diálogo son Sócrates, ya viejo, de más de setenta años, el geómetra Teodoro de Cirene, un extranjero de Elea «amigo de los discípulos de Parménides y Zenón», «todo un filósofo», que es quien conduce el diálogo, el joven Sócrates,[226] que contesta parco, y Teeteto, que no habla en todo el diálogo.

> Teeteto fue el interlocutor de Sócrates en el diálogo de su nombre, y del Extranjero en el *Sofista*. En el *Político* es sustituido en su limitado papel por el joven Sócrates: éste quizás habría de contestar a las preguntas del anciano Sócrates en el *Filósofo*.[227]

La ciencia política soberana por excelencia ha de ser superior a las particulares, subsidiarias y auxiliares, como la del general o la del juez.

> Pero a aquella que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, «política». (*Político*, 305e 2-4.)

La verdadera constitución ha de ser la del gobernante que posea la ciencia por excelencia, es decir, la del filósofo-rey; las otras serán imitaciones degradadas: la monarquía (terrenal), la aristocracia, la oligarquía, la democracia, la tiranía, la demagogia. La monarquía, es decir, el rey, verdadero hombre de Estado, dirige con saber y buscando su felicidad a los hombres («animales bípedos con voluntad», 276e 10-12). Esa ciencia no está en el pueblo, sino en el monarca sabio y justo o en unos pocos, también sabios y justos; en suma, los filósofos-reyes de la *República*. El joven Sócrates se extraña de que pueda haber un buen gobierno sin leyes, sólo sometido a la voluntad del rey, y se pregunta por qué hay leyes en todos los pueblos. La respuesta es: el rey no puede estar pendiente de atender y cuidarse de todos y cada uno de los individuos

---

[226] Casi no hay noticias históricas sobre él.
[227] A. González Laso, 1981, pág. XIII.

en todos los momentos y en todas sus actuaciones. Por eso hay que crear, como mal menor, la ley omnirreguladora («el hilo de oro de la ley»).

Todo el diálogo viene enmarcado en un gran mito, el de los pastores divinos (268d-277c), que cuenta que el mundo fue creado por la divinidad, el mundo que tiene alma y cuerpo, y como ser corpóreo está sometido al cambio. Existía el reino de Crono, reino feliz, cual paraíso terrenal; entonces la divinidad conducía en su inteligencia el cosmos; allí todo era felicidad y abundancia, pero el ser, el mundo, en parte corpóreo, se hurtaba a la conducción divina y entraba en un movimiento retrógrado, «dejado de la mano de dios», en el que se reproducían catástrofes y desgracias sin cuento. Entonces el monarca, el rey sabio y justo, el político, ayudaba a los hombres a organizarse políticamente.[228]

Filebo (o del Placer)[229]

Nos enfrentamos a un diálogo difícil, no sólo por la complejidad con que aborda el tema sometido a examen, sino también porque, como en los otros diálogos tardíos, leemos a un Platón que presupone, para su correcta comprensión, muchos de los asuntos tratados a lo largo de toda su obra.

> Frente a la perfección literaria del *Banquete*, del *Fedón*, del *Fedro*, encontramos aquí una lengua voluntariamente áspera y roma: la inconfundible mezcla de lengua cotidiana y lengua técnica que caracteriza la exposición didáctica. De ella resultan los frecuentes anacolutos, las comparaciones y metáforas poco atrevidas [...], las definiciones precisas y técnicas, las clasificaciones rigurosamente trazadas. El tono escolar culmina en la reiterada repetición de los resúmenes que Platón prodiga aquí hasta la saciedad.[230]

El propósito del diálogo es, para decirlo concisamente, investigar si hay un estado *(héxis)* o una disposición *(diáthesis)* del alma capaces de procurar al hombre una vida feliz *(bíos eudaímōn)*. Para ello se analiza en qué medida esto último es proporcionado por el placer *(hēdonḗ)*

---

[228] *Ibid.*, págs. XVIII-XXII. Véase la bibliografía riquísima de A. González Laso, 1981, págs. XXIX-XXXI.

[229] Para esta presentación me he basado en W. K. C. Guthrie, 1988, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*; y en la excelente introducción de A. Diès en Platón, *Oeuvres completès, Philèbe*, París, Les Belles Lettres, 1966, t. IX.

[230] M. Ángeles Durán (introducción, traducción y notas de *Filebo*), en Platón, *Diálogos*, vol. VI, pág. 11.

y el goce, o si más bien es a partir de la prudencia *(tò phroneîn)*, el intelecto *(tò noeîn)* y el recuerdo *(tò memnêsthai)* que es posible alcanzar la felicidad o, en última instancia, si hay algún otro estado anímico superior a estos dos grupos en lo que concierne a la felicidad. Antes de resumir el diálogo cabe señalar que los personajes participantes en él son tres: Protarco, Filebo (de quienes no sabemos nada más que lo dicho en este diálogo) y Sócrates. El comienzo del diálogo nos deja ver que ha habido una conversación previa y que estamos frente a un nuevo debate de lo dicho anteriormente. Resumiendo de manera muy sucinta el contenido del diálogo, podemos decir que, tras sentar las bases de la discusión, Sócrates enfoca la cuestión en el problema de la unidad y la pluralidad del placer, ya que, a pesar de que nosotros, al escuchar la palabra «placer», entendemos una cosa unitaria, «ha adoptado formas de todas clases y en cierto modo distintas unas de otras» (12c). A partir de esto, Sócrates dirige la conversación hacia la pregunta por el camino que se ha de seguir para investigar al respecto de lo uno y lo múltiple (16b-18d): el método de la división *(diaírēsis)*. Un poco más adelante, Sócrates acepta provisionalmente que la vida feliz puede ser producto de la mezcla entre el placer y el conocimiento. Pero para investigarlo propone una división de la realidad en cuatro géneros: lo ilimitado, el límite, la mezcla de ambos y la causa (23c-24). A partir de esto resulta que la vida feliz pertenece al género de lo mixto, mientras que el placer a lo ilimitado y el intelecto pertenecen a la causa (27c-31b). Más adelante se examina la cuestión de cómo se genera el placer, con lo cual se analizan las funciones y las relaciones del dolor, la sensación, la memoria y el deseo con respecto al placer (31b-36c). En seguida Sócrates plantea la cuestión de si el placer puede ser falso, ya sea directamente, de la misma manera en que lo es la opinión (36c-37e), ya indirectamente, es decir, como resultado de una operación falsa (37e-41a), ya por coexistencia con el dolor (41a-42c), o por confusión con la vida carente de dolores y de alegrías (42c-43e). A continuación se llega a la conclusión de que el placer se nos aparece casi siempre como algo mezclado (44a-50e), y así tenemos placeres corporales, semicorporales, semipsíquicos o solamente psíquicos (tales como la envidia y la burla, que son la esencia de lo cómico):

> [...] el razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones. (50b.)

Después de esto, la conversación se enfoca en la cuestión de los placeres puros (50e-53c) y, motivada por ello, surge la tesis de los llamados «exquisitos» (probablemente Aristipo y los megáricos) del placer-génesis:

> ¿No hemos oído decir que el placer es constante génesis y que no tiene existencia alguna? Esto es, en efecto, lo que intentan exponernos algunos exquisitos a quienes debemos estar agradecidos. (53c.)

Más adelante encontramos un estudio pormenorizado de jerarquización de las ciencias (55c-59d); al respecto de esto permítaseme citar in extenso las propias palabras de Platón:

> Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, no era qué técnica sobresale por ser la mejor, la superior y la que en más ocasiones nos ayuda, sino cuál, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero [...] también ahora tras profunda reflexión y suficiente meditación sin atender a eventuales utilidades de las ciencias ni a su eventual notoriedad, sino tan sólo si ha nacido en nuestra alma el poder de amar lo verdadero y hacerlo todo en razón de ello, después de haber sometido esa actividad a profundo examen, digamos si podríamos afirmar que ella es verosímilmente la que posee en grado máximo la pureza de intelecto y prudencia, o si tenemos que buscar alguna otra que la supere. (58b-d.)

La última parte del diálogo (59e-67b) está dedicada a la naturaleza de la vida feliz. La conclusión del diálogo, de manera abreviada, es que el placer no es el primer bien, y que, haciendo una numeración de las cosas que están más cercanas al bien, tendríamos, en primer lugar, lo relativo a la medida *(perì métron)*, lo mesurado *(tò métrion)* y lo oportuno *(kaírion)*; en segundo lugar, lo relativo a la proporción *(perì tò symmetron)*, lo hermoso *(kalòn)*, lo perfecto *(tò téleon)* y lo suficiente *(hikanòn)*; en tercer lugar, el intelecto *(noûs)* y la prudencia *(phrónēsis)*; en cuarto lugar, las ciencias *(epistêmai)*, las técnicas *(téchnai)* y las opiniones correctas *(dóxai orhtaí)*, y en quinto y último lugar, los placeres puros del alma que acompañan a las ciencias y a las sensaciones.

Timeo[231] *(o de la naturaleza)*
El *Timeo* probablemente sea uno de los diálogos más importantes de Platón, pero no tanto por su contenido —que posiblemente le parecía a Platón de una categoría filosófica inferior al de otros diálogos (ya que estamos frente a una teoría física, es decir, del mundo sensible, que a pesar de mostrar cuestiones de índole ontológica de suma trascendencia, sin duda está subordinada a aquello que para Platón era de primera importancia, a saber, las ideas, el mundo inteligible)— sino más bien por la recepción posterior del diálogo, que ya desde Aristóteles se hizo notar de manera abrumadora. Testimonio de ello es el hecho de que «durante la alta Edad Media y principios del Renacimiento se llegó a identificar en Occidente la doctrina de Platón con la de este diálogo».[232] Nos enfrentamos, pues, a un diálogo sobre la creación del mundo, sobre el cuerpo y el alma del mundo, los cuerpos celestes, los dioses de la mitología, la creación del hombre, la función de la necesidad y de la inteligencia en la creación y en el devenir cósmico, sobre los elementos y su estructura, sobre las cualidades sensibles, sobre el alma y el cuerpo humanos, la fisiología, la patología, la terapéutica, el origen de los animales, etc. La ciencia moderna, en principio, vio en el *Timeo* un verdadero desastre científico, pero como bien dice Guthrie:

> Ahora nosotros tenemos la afirmación de Karl Popper de que la teoría geométrica de la estructura del mundo, que aparece por primera vez en Platón, ha sido la base de la cosmología moderna desde Copérnico y Kepler, a través de Newton, hasta Einstein, y la opinión de Heisenberg de que la tendencia de la física moderna se halla más próxima al *Timeo* que a Demócrito.[233]

Los críticos han discutido mucho acerca de dónde se ha de situar este diálogo en la producción literaria de Platón. La gran mayoría lo considera la última obra de Platón, con excepción de las *Leyes*, aunque también hay quienes piensan que debió de haber sido escrito en la

[231] Para el estudio de este diálogo, *vid.* F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937, y A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.
[232] F. Lisi, introducción al *Timeo*, en Platón, *Diálogos*, vol. VI, pág. 149. El mismo Cicerón nos legó una traducción latina del *Timeo*.
[233] W. K. C. Guthrie, 1988, vol. V, pág. 257.

época de los diálogos medios, de la *República* y del *Fedón*.[234] Alineándonos con la mayoría, podemos decir que Platón:

> [...] estaba cerca de los setenta años cuando proyectó la trilogía *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates* —el diseño más ambicioso que jamás concibió [...]. El *Critias* se interrumpe en una oración incompleta; el *Hermócrates* nunca fue escrito.[235]

Los personajes del diálogo, además de Sócrates, son Timeo (de quien no sabemos más que lo dicho en esta obra y que es quien habla la mayor parte del diálogo [29d-92c]), Critias (quien con toda probabilidad no es el oligarca primo segundo de Platón sino su abuelo) y Hermócrates (general siracusano que derrotó a los atenienses en Sicilia).

El diálogo comienza con una conversación introductoria (17a-27b) en la que Critias relata una antigua historia que Solón escuchó en Egipto y que habla sobre cómo la antigua Atenas venció a los invasores provenientes de la Atlántida. A partir de este preámbulo se organizan los temas y los expositores que seguirán a continuación: a Timeo le toca hablar sobre la creación del mundo, y a Critias, sobre la prehistoria de Atenas.

El resto del diálogo es el discurso de Timeo, que sigue a grandes rasgos el siguiente (abreviado) orden de temas, supeditado a tres secciones generales:[236]

1) *Las obras de la razón* (27d-47e). El demiurgo y la causa de la creación (contraste entre un propósito racional y la fuerza de la necesidad), el modelo del creador, la unidad del mundo, el cuerpo del mundo y los elementos, el alma del mundo y su división en intervalos armónicos, la unión del cuerpo y del alma del mundo, el tiempo: la imagen móvil de la eternidad, los planetas, la rotación de la Tierra, los dioses, el alma humana y las leyes del destino, la estructura del cuerpo humano, etc.
2) *La contribución de la necesidad* (47e-69c). El mundo como mezcla de inteligencia y necesidad, el receptáculo del devenir, los elementos, las cualidades sensibles, los cuerpos primarios, etc.

---

[234] *Vid.* G. E. L. Owen, «The place of the Timaeus in Plato's Dialogues», *Classical Quarterly* (1953), págs. 79-95.
[235] F. M. Cornford, 1937, pág. 1.
[236] Para este resumen he seguido a Cornford y a Lisi.

3) *La cooperación de la inteligencia y la necesidad* (69b-92c). La anatomía, el alma, el cuerpo, la fisiología, patología y terapéutica humanas, la mujer, el resto de los animales (aves, cuadrúpedos, gusanos, peces, moluscos, etc.).

Con esto Timeo termina su discurso sobre el universo, cumpliendo así un itinerario que va de lo uno a lo múltiple, de la indeterminación a la determinación y de lo superior a lo inferior, un mundo que es un «ser viviente visible que comprende los objetos visibles, imagen sensible del dios inteligible» (*Timeo*, 92c).

Critias (o de la Atlántida)
Este diálogo, la segunda parte de la trilogía inconclusa que proyectó Platón, presenta una dificultad singular. Se trata de un texto inacabado, por lo cual no sabemos cómo se abordaría la cuestión, a pesar de la claridad expositiva que al principio del diálogo (y también al principio del *Timeo*) nos hace ver cuál será el tema de discusión. El contenido del diálogo es la guerra suscitada entre la Atenas prehistórica y el imperio legendario de la Atlántida (9.000 años antes del momento en que Critias se encuentra narrando). El objetivo quizás era cimentar, mediante la narración de este episodio, un tratamiento peculiar y una problematización en torno a lo que podríamos llamar filosofía de la historia.

> La intención de Platón es clara: lo que cuenta es el valor paradigmático de la historia, y basta con considerar cada uno de los contendientes desde la perspectiva de la política ontologizante característica del pensador ateniense para darse cuenta de ciertos detalles o comprender que en un caso proyecta los rasgos esenciales de la constitución ateniense en el pasado, y en el otro, los de las constituciones lacedemónicas o incluso las de la Persia contemporánea.[237]

Lo que nos ha llegado de este diálogo es, por una parte, una descripción del orden político de Atenas (109b-112b), que parte del mito de la distribución que los dioses hicieron de toda la tierra, en la que a Hefesto y a Atenea se les otorgó la región del Ática. A partir de esto, se nos habla sobre las condiciones geográficas, la organización social primitiva y la disposición de la ciudad en torno a la Acrópolis.

---

[237] F. Lisi, «Introducción» al *Critias*, en Platón, *Diálogos*, vol. VI, pág. 265.

> La organización social de la Atenas antigua es, de hecho, idéntica en el *Critias* a la que el *Timeo* había indicado. Está fundada en la separación rigurosa de clases. Los artesanos y los campesinos habitan la periferia de la Acrópolis, los guerreros, la Acrópolis misma, alrededor del templo.[238]

Después de esta breve descripción, Critias pasa a relatar todo lo referente al imperio Atlántida (113a-120d), su descripción topográfica («anillos alternos de tierra y de mar de mayor y menor dimensión» [113d]), la atribución de esta isla a Poseidón, los primeros habitantes y su descendencia, la enorme riqueza del imperio, la organización territorial de la ciudad: puentes, canales, puertos, palacios, la organización militar y la forma de gobierno.

> El gobierno y la comunidad de los reyes se regían por las disposiciones de Poseidón tal como se las transmitían la constitución y las leyes escritas por los primeros reyes en una columna de oricalco que se encontraba en el centro de la isla en el templo de Poseidón, donde se reunían bien cada lustro, bien, de manera alternativa, cada seis años, para honrar igualmente lo par y lo impar. (119c-d.)

Finalmente, lo que conservamos del diálogo termina con el castigo que impone Zeus sobre la Atlántida por su perversión y degeneración progresiva:

> Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que los podía observar le parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello de entre lo más valioso [...]. (121a-b.)

---

[238] A. Rivaud en su «Notice» del *Critias*, pág. 240, en *Platon, Oeuvres Complètes*, París, Les Belles Lettres, t. x, 1970.

Mucho es lo que hoy pervive de las inmensas enseñanzas filosóficas de Platón. Si su ideal de Estado parece difícil de conciliar con las terribles experiencias vividas bajo los regímenes autoritarios del siglo XX, su teoría de las Formas o Ideas universales mantiene su vigencia desde el momento en que todavía en la actualidad reflexionamos sobre cuestiones tan esenciales como el Bien, la Bondad o la Justicia. La alegoría de la caverna, una de las más fructíferas de la historia del pensamiento revela la ceguera de un mundo embarrancado en las sombras y en lo efímero, ayuno de horizontes que miren más allá de la hedonista inmediatez y de sus cadenas. La libertad consiste en salir de la caverna y advertir que existe un mundo luminoso en el que lo Bello y lo Bueno mantienen su eterna durabilidad.

CRONOLOGÍA

428-427 a.C. Nace Platón, probablemente en Atenas.

ca. 407 a.C. Traba relación filosófica con Sócrates.

399 a.C. Muerte de Sócrates. Platón marcha a Megara, donde conoce a Euclides.

393-388 a.C. Fechas probables de redacción de los diálogos denominados socráticos: *Apología de Sócrates, Critón, Ion, Lisis, Protágoras, Laques, Cármides, Eutifrón.*

388-389 a.C. Primer viaje a Siracusa.

388-385 a.C. Fechas probables de redacción de los diálogos del período de transición: *Hipias Menor, Hipias Mayor, Gorgias, Menéxeno, Menón, Eutidemo, Crátilo.*

387 a.C. Fundación de la Academia.

385-370 a.C. Fechas probables de redacción de los diálogos de madurez: *Banquete, Fedón, República* (libros II-X), *Fedro.*

384 a.C. Nace Aristóteles en Estagira.

369-347 a.C. Fechas probables de redacción de los diálogos de la vejez: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes.*

367 a.C. Segundo viaje a Siracusa tras la muerte de Dionisio I, por instancia de Dionisio II. Aristóteles se incorpora a la Academia.

361 a.C. Tercer viaje a Siracusa

360 a.C. Regreso definitivo a Atenas.

347 a.C. Platón muere en Atenas. Le sucede Espeusipo al frente de la Academia.

GLOSARIO

ALEGORÍA *(allēgoría)*
Explicación figurada con un símil de algo difícil de entender; se parece al mito. La alegoría o metáfora más potente es la de la caverna, en el libro VII de la *República*.

ALMA *(psyché)*
Principio de la vida. En Platón es un principio eterno que preexiste a su caída en el cuerpo. En el transcurso de la vida humana el alma está en el cuerpo *(sôma)* como en una tumba *(sêma)*. Ha de llevar una vida recta para que, tras la separación del cuerpo, pueda reintegrarse a la inmortalidad.

AMOR *(érōs)*
Anhelo de inmortalidad, de perfección moral, de conocimiento de las Ideas y del bien.

BELLEZA *(tò kalòn)*
La visión, la captación, la aprehensión que el alma tiene de la Idea de belleza, que es la perfección de la proporción, del equilibrio, de la medida.

BIEN *(tò agathòn)*
La perfección. El que crea las Ideas, el que posibilita que sean comprendidas, como el Sol crea con su calor las cosas naturales y con su luz posibilita su visión.

CIENCIA *(epistémē)*
La ciencia es el conocimiento perfecto, apodíctico, necesario, en el que no cabe error, por oposición a la opinión *(dóxa)*, que es cambiante y falible.

CREENCIA *(pístis)*
Es la *dóxa* que se ocupa de comprender el mundo exterior, como la física, la astronomía, etc. La creencia se basa en la costumbre, en la regularidad, pero no en lo necesario.

DEMIURGO *(dēmiourgós)*
Conformador del universo (*kósmos*: orden) que ordena la materia eterna de acuerdo a las Ideas.

DIÁLOGO *(diálogos)*
La manera de escribir de Platón, con preguntas y respuestas cortas, que se basa en la mayéutica de su maestro Sócrates y en las discusiones y debates orales que tenían lugar en la Academia.

EDUCACIÓN *(paideía)*
La formación que se da a todas las clases de la ciudad, pero especialmente a los guardianes y a los gobernantes. Una educación esmerada, basada en la filosofía.

EXCELENCIA *(aretḗ)*
Perfeccionamiento, mediante la *paideía*, del cuerpo y del espíritu.

FILOSOFÍA *(philosophía)*
Amor al verdadero saber. Ciencia superior consistente en conocer las Ideas y la Justicia, a las que se llega tras los conocimientos de las ciencias abstractas, matemáticas y geometría. Principalmente, el saber de los gobernantes de la *pólis*.

GOBERNANTES *(árchontes)*
Los magistrados que gobiernan la *pólis*, que tienen una vida esforzada en favor de la ciudad. Practican la comunidad de mujeres e hijos y viven en un régimen comunista *avant la lettre*.

IDEA *(eîdos)*
Entidad subsistente extraespaciotemporal, perfecta, inmutable, universal y, por tanto, perfectamente definible. Se la conoce a través de la parte superior del alma.

IMAGINACIÓN *(eikasía)*
Tipo de conocimiento inferior, a saber, el que se ocupa de los reflejos, las imágenes y los iconos del mundo exterior, es decir, el mundo del arte, los pintores, escultores, etc.

INMORTALIDAD *(athanasía)*
El estado de las Ideas, del demiurgo, de la materia informe y de las almas.

INTUICIÓN *(nóēsis)*
El acto de *ver* intelectualmente y comprender las Ideas.

JUSTICIA *(díkē, dikaiosynē)*
Orden del universo y de las conductas humanas correctas. Equilibrio.

LOGOS *(lógos)*
Argumento, razonamiento, manera platónica de filosofar mediante el diálogo.

MAYÉUTICA (de *maióomai*: asistir en el parto)
Dar a luz la verdad —método que Platón toma de su maestro Sócrates— mediante preguntas adecuadas que hacen ver la luz al discípulo.

PENSAMIENTO DEDUCTIVO *(diánoia)*
El propio de las matemáticas y la geometría. Deducir correctamente desde los axiomas a los teoremas.

PRUDENCIA *(sōphrosynē)*
Cordura, moderación, control de las actuaciones. Geometrización de las pasiones.

REMINISCENCIA *(anámnēsis)*
Cuando el alma, al contacto con un tenue parecido —por ejemplo, la proporción de una estatua—, recuerda la Idea de proporción existente en la otra vida.

SER *(tò ón, eînai)*
Las Ideas constituyen el ser por excelencia pero, sobre todo, las Ideas superiores, la mismidad, lo idéntico a sí mismo, es decir, la esencia, lo otro, o la alteridad, es decir el no ser, no como nada (que no existe) sino como diferencia que nos permite hacer proposiciones negativas significativas, verdaderas o falsas.

VERDAD *(alḗtheia)*
La epifanía del ser, de la justicia y de la corrección política a la que se llega tras el diálogo.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

STEPHANUS, H., *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols., Basilea, 1578. La numeración de las páginas de esta edición se reproduce en todas las demás.

BURNET, J., *Platonis Opera*, 6 vols., Oxford, Scriptorum Classicorum Biblioteca Oxoniensis, 1899-1907.

DIÈS, A., Y OTROS, *Platon. Oeuvres complètes*, XIV tomos, París, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 1920-2003.

TRADUCCIONES

Diálogos, 9 vols., Madrid, Gredos, 1981-1999.

Obras, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949-1979 (con texto griego).

OBRAS SOBRE PLATÓN

ANNAS, J., «Platón», en *El saber griego*, Madrid, Akal, 2000.

ARANA MARCOS, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998.

BRISSON, L., *Platón, las palabras y los mitos: ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* [trad. de J. María Zamora Calvo], Madrid, Adaba, 2005.

BROMMER, P., *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Assen, Van Gorcum, 1940.

CALVO MARTÍNEZ, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1986.

CANTO-SPERBER, M., *Sócrates, El saber griego*, Madrid, Akal, 2000.

CHERNISS, H., *Lustrum: Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums*, n.° 4 (1959) y n.° 5 (1960). Recoge 2.025 títulos entre 1950-1957.

____, *The riddle of the early Academy*, 2.ª ed., Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1962.

CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

____, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937.

____, *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989.

CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon. Verdad del ser y realidad de la vida* [trad. de Santiago González Escudero], Madrid, Tecnos, 1989.

GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1984-1993.

HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón* [trad. de R. Buenaventura], Madrid, Visor, 1994.

____, *La musa aprende a escribir* [trad. de L. Bredlow Wenda], Barcelona, Paidós, 1996.

JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.

LLEDÓ, E., «Introducción general», en Platón, *Diálogos*. I: *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981.

MONTSERRAT MOLAS, J., *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, barcelonesa d'edicions, 1999.

NUÑO MONTES, L. A., *La dialéctica platónica*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»* [trad. de María Pons Irazazábal], Barcelona, Herder, 2003.

ROHDE, E., *Psiqué (El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos)* [ed. de M. Crespillo, trad. de S. Fernández Ramírez], Málaga, Ágora, 1995.

SALES, J., *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1996.

TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, Austral, 1973.

____, *Vida de Sócrates*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947.

VALLEJO CAMPOS, A., *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, Montesinos, 1996.